المنظمة العربية للترجمة

جيرار ديلودال

الفلسفة الأميركية

ترجمة

د. جورج كتورة

د. إلهام الشعراني

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة الفلسفة :

محمّد محجوب (منسّقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
غانم هنا
مطاع الصفدي
موسى وهبة

المنظمة العربية للترجمة

جيرار ديلودال

الفلسفة الأميركية

ترجمة

د. جورج كتورة

د. إلهام الشعراني

بدعم من مؤسسة محمّد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ديلودال، جيرار
الفلسفة الأميركية/ جيرار ديلودال؛ ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني.
509 ص. - (فلسفة)
بيبليوغرافيا: ص 487 - 494.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1437-1
1. الفلسفة - تاريخ - الولايات المتحدة الأميركية. 2. الفلسفة الحديثة. أ. العنوان. ب. كتورة، جورج (مترجم). ج. الشعراني، إلهام (مترجم). د. السلسلة.
191

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Deledalle, Gérard
La Philosophie américaine

Editions de Boeck Université, Rue des Minimes 39, B-100 Bruxelles.



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2009

المحتويات

إلى ذكرى هربرت شنايدر
الذي علّمني أن أفكِّر الفلسفة
وإلى جانيس

مقدمة المترجمَيْن

يبدأ الكتاب بجملة لافتة: «إنجليزيةً وُلدَتِ الفلسفةُ الأميركية». اللغة المشتركة لا علاقة لها هنا، وإن صار الميل الآن طاغياً للحديث عن لغة أميركية وعن لغة إنجليزية، فالإشارة تعود إلى البدايات، أو ما يصح أن نعتبره الأصول. وحتّى نفهم بشكل أدق هذه الفلسفة، علينا أوّلاً أن نتجاوز التقديم الرومانسي إلى حدّ ما حول توصيف هذه البدايات، وكيف حمل المهاجرون الأول كتبهم ومجلاتهم معهم، وكيف فتحوا أولى المدارس، التي سرعان ما تحولت جامعات أو أضيف لها الجامعات التي ما زالت تمتاز بعراقتها، والتي من دونها لا وجود لفلسفة أميركية. وكأن الحاجة الأولى قد فرضت أوّل الأمر بداية عملية، أو عملانية، على القادمين الجدد الذين وجدوا أنفسهم على هذه الأرض الواسعة وقد بات عليهم بعد ذلك حسن التصرف، أو التكيف مع الأوضاع ومع هذا الوضع المستجد بالدرجة الأولى.

لا أريد أن أعتبر هذه الجمل الأولى في بداية التقديم مصادرة لما يمكن التوصل إليه، أو على التبصر بالنتيجة التي يعرفها كلّ دارس للفلسفة الأميركية أو كلّ مطّلع عليها، وهي أن هذه الفلسفة قد اتسمت بالصفة شبه الوحيدة التي تميزها عن غيرها، وهي الصفة

العملية، أو البراغماتية، التي آثرنا في هذه الترجمة أن نستخدم فيها مصطلح الذرائعية الذي لاقى رواجاً معيناً، والذي يفي بالمطلوب من حيث الدلالة ومن حيث الشمولية للإشارة إلى ما أراده الأميركيون، ونعني بهم الفلاسفة، لا سيّما منهم الذين طوروا هذا المنهج أو طريقة التفكير الخاصة بهم، والتي لم تبق فلسفة أميركية صرفة، بل خرجت أيضاً إلى القارة التي أتى معظمهم منها، الأمر الذي لم يجعل الفلسفة الأميركية فلسفة محدودة برقعة جغرافية معينة، كما لم يجعل منها، باستمرار، فلسفة خاصة بشعب أو بلحظة تاريخية معينة.

في الأدبيات التي يعرفها كلّ منا، أو يعرفها كثيرون منا، أميركا شكلت باستمرار أرض أحلام، والحديث عن الحلم الأميركي حديث يتردد بوفرة، لا سيما في المناسبات، وآخرها الانتخابات الرئاسية الأخيرة، حيث الحديث عن إمكانية تحقيق الحلم حديث أقرب إلى الإيمان بإمكانية التحقيق. ولا يعني تحقيق الأحلام الانفصال عن مأثورات أخرى، منها الحديث عن الطريق الأميركي أو نمط العيش الأميركي، وكأن ما يؤثر هنا يتلاقى وتطلعاً معيناً، ما يحمل على القول بخصوصية معينة. وهذا ما نجد أساساً له في هذا الكتاب، إنْ في التقديم له، ولن نستعيد ذلك إلا بقدر ما يسمح به الانجراف مع الفكرة العامة، أو في تفاصيله، أي في تناول الفلاسفة أو المفكرين الأميركيين من خلال أمرين قد يبدوان على درجة من التلاصق، وهما في سير هؤلاء الفلاسفة الخاصة: سير حياتهم ومسيرة أعمالهم، أو في متن هذه الأعمال بالذات وفي محتوياتها ومضامينها.

يقول ديوي، وهو من مؤسسي الفلسفة الأميركية ومن المنظرين لها، إنّه «إذا كان لِكُلّ أمة فلسفتها، فإن على الفلسفة الأميركية أيضاً أن تعي الحاجات الخاصة لأميركا والمبدأ الكامن في نجاح العقل فيها». ولا يعني ذلك توقاً أو تمنياً لاستقلالية معينة أو لتمايز معين،

بقدر ما يعني الاختيار لما يراه الأصوب من أفكار تتناسب والأوضاع المستجدة في هذه القارة الجديدة. وإذا كانت العبارة التي تُحمل على الفلسفة الأميركية كلازمة لها، هي عبارة نحتها بيرس في سبعينيّات القرن التاسع عشر، وتحديداً في العام (1872)، ليشير عبرها إلى طريقة في الاستقصاء العلمي، أو في التحقق والتقييم العلميين من فرضيات ترتبط بآثارها العلمية، هي الذرائعية، فإن هذه الذرائعية لم تبق واحدة، بل سرعان ما تحولت على أيدي الكبار الآخرين إلى ميزة خاصة، أو إلى هوية إذا صحّ القول، حتّى بات من الجائز حالياً ربط هذه الفلسفة بِكُلِّ ما آلت إليه، وصولاً إلى العولمة والأمركة والصيغ المشابهة، وكأن كلّ هذه الأفكار ليست إلا إيقاعات على البدايات الأولى، وذلك نظراً إلى ارتباطها الأساسي بالنزعة العملانية، أو حتّى النفعية التي قامت الذرائعية على أساسها. لا يعني ذلك على الإطلاق انعدام التيارات الأخرى، التي ربما تراجعت هنا أو هناك لكنها لم تنته ولم تتلاش، بل ظلت مدارسَ ومذاهبَ تُستورَد من هنا أو من هناك لتعيش لحقبات أو لعقود فتزدهر مدارس وتيارات تعاند الذرائعية أو تتنافس معها في حقل من حقول المعرفة، لكن دون أن تعني نهايتها، بل كانت باستمرار حافزاً على التمسك بها وتطويرها وصولاً إلى ذرائعية جديدة، كما مع رورتي، آخِر من فارقنا من الفلاسفة الأميركيين الكبار على سبيل المثال.

و مما لا شكّ فيه أن الفلسفة الأميركية التي احتضنت العديد من المدارس الفلسفية، وإن آثرت اتجاهاً على الآخر، كالواقعية على المثالية، فهي لم تجهل هذه الفلسفات، بل تناولتها بالتفصيل، فكان الفلاسفة الأميركيون في حِلٍّ وترحال دائمين للاطلاع على الأفكار القارية وللاستزادة منها. وهكذا رعت الفلسفة الأميركية ما استقر في أراضيها، فأعطت من الواقعية واقعية جديدة، ومن المثالية مثالية

جديدة، واهتمت بالفلسفة التحليلية وإن لم تصل بها إلى التأويلية كما في القارة الأوروبية، إلا أنّها استضافت كلّ الاعلام من الفلاسفة الجدد أو المعاصرين الذين أسسوا مذاهب أو طوروا المذاهب الفلسفية السائدة. إن اللافت للنظر في أيامنا هو أن لا شهرة للفلاسفة القاريين ما لم يكن لهم منفذ ممتاز إلى الجامعات الأميركية العريقة والى الجمهور الأميركي الواسع. ربما كان ذلك بتأثير اللغة، الإنجليزية أو الأميركية لا فرق، ولكن هذه ظاهرة تستوجب بذاتها دراسة خاصة. أستذكر على سبيل المثال أسماء، مثل جاك دريدا، وبول ريكور حديثاً، ناهيك عمن استقروا وأنتجوا هناك، مثل حنة أرندت، دون أن أعود إلى من استقر في الجامعات الأميركية واعتُبر أميركياً إلى حدّ ما، سواء كان الأمر متعلقاً بشخص أو بمدرسة، فالوضعية المنطقية ارتحلت من أوروبا وأعادت إنتاج نفسها في ما وراء الاطلسي، ومدرسة فرنكفورت النقدية ارتحلت هي أيضاً من مقرها في ألمانيا عبر مدن أوروبية أخرى وصولاً إلى الجامعات الأميركية، حيث أسست نسختها الثانية واستعادت بعض ألَقها ولاقى روادها ترحاباً بعد أن نجوا بحياتهم من رهب النازية، فأنتجوا باللغة التي انتقلوا إليها وآثروا البحث السوسيولوجي الذي لم يكن بحالة من الأحوال ضعيفاً، إذ إن مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع كانت قد باتت رائدة في حقل الأبحاث السوسيولوجية ذات الطابع التحليلي والوصفي والإحصائي، أو لنقُل العملي، بما يتناسب وروح الذرائعية، الأمر الذي يؤكّد على أَن الفلسفة الأميركية في جوهرها كانت متناسقة إلى الحد الأبعد. وحتّى إذا ما انتقلنا إلى مجال علم النفس، فسنجد أن هذه الروحية ظلت هي السائدة، حيثُ إن أكثر مدارس علم النفس انتشاراً، أو التي لاقت القدر الأكبر من التقبل، كانت السلوكية بطابعها التجريبي، أو الغائي. والذرائعية من هذا المنظار هي الأكثر تناسباً، حيث الفلسفة ليست عمليةً وحسب، بل

هي ذريعة وغاية يجب التوصل إليها، أو وسيلة نتذرع بها تحقيقاً لغاية معينة، وهذا هو الجانب العملي في الفلسفة الأميركية.

لا يعني ما تقدّم أن الفلسفة الأميركية هي فلسفة قومية خاصة بالأميركيين وحدهم، فلاسفة كانوا أم نُخَباً أم عامة، بقدر ما تعني ارتباط الوعي عندهم بحاجة خاصة. وقد عبر فلاسفتهم عن ذلك بوضوح تام، ولا سيّما جون ديوي (راجع لاحقاً المقدمة)، بل إننا لو سرنا مع منهجية الكتاب الذي نقدّم له، فإننا لن نحيد عن القول إن هذه الفلسفة كانت نتيجة التجريب أو الخبرة، أي أنّها قد اتبعت ومنذ البداية نسقاً يتكامل مع نسق الحياة العملي الذي وضعه الأميركيون الأوائل لنفسهم وهم يرتادون هذه الأرض الجديدة التي رأوا فيها أرض ميعاد، أي أنّها كانت الملتقى بين تفكيرهم وطموحاتهم وما يمكن أن يصنعوا فيها، أو يبنوا فيها من جديد خاص، وهم ينتقلون إليها أوّلاً من قارة امتازت بماضٍ عريق في الفلسفة. فلم يتجاهل المهاجرون الجدد هذه الحقيقة ولم يتغافلوا عنها، لكنهم ربطوا ذلك كلّه بمضامين فرضتها هذه الأرض الجديدة، وبقِيَم العمل الذي آمنوا به منذ اللحظة الأولى لوصولهم، فكان التركيز على سمات متعددة تميزت بها الأيديولوجيا الأميركية التي كانت ركيزة فلسفتهم في ما بعد، وهي التي مازالوا يعتزون بها حتّى اليوم. فإذا كان اتساع القارة قد فتح مجالات غير مألوفة، مثل التقاء الوافدين كلٌ من بلده ولسبب خاص به، إما هرباً من اضطهاد أو طمعاً بثروة وبحياة جديدة، فإن هذه اللقاءات قد فرضت الطريقة الجديدة في الحياة، فأرست قيماً كالعمل والنجاح والحرية والديمقراطية والمواظبة والامتثال. وقد وجدت معظم هذه القيم طريقها حتّى إلى الدستور الأميركي والى خطابات الآباء المؤسسين للجمهورية، الذين اعتُبِر بعضُهم قدوةً حتّى إلى يومنا هذا، كما في

تصريحات آخر رئيس للأميركيين (أوباما)، واقتدائه بأبراهام لنكولن، الذي اعتبر الحرية عطية أو نعمة إلهية غرسها الله في قلوب الأميركيين، الأمر الذي يرتب عليهم مسؤولية الدفاع عنها والحفاظ عليها ومسؤولية نشرها كإرث مشترك بين الناس جميعاً. وعند التعمّق في تفاصيل هذا الكتاب، وفي آراء المفكرين، سيكتشف القارئ وبسهولة مدى القدرية التي لازمت هؤلاء المفكرين. ومدى الامتثالية التي جعلت هذا الشعب يتماسك بشدة، رغم ما عاش من حروب.

لا فائدة في هذه المقدمة من العودة إلى الأعلام الذين يؤرخ هذا الكتاب لهم أو إلى فلسفاتهم طالما أن أبوابه وفقراته تذهب في هذا الاتجاه، كما أن الحواشي تعطي سيرة وافية عن حياة معظمهم وعن أعمالهم، والعودة إليها تيسر الكثير من الجهود التي تقوم على مجرد التلخيص والتبيان. ولكن اللافت فيهم، ولا سيما عند الآباء المؤسسين منهم، كان التركيز على الربط بين الأخلاق والدين من جهة وعلى الجوانب القانونية والفلسفية في الجهة الأخرى، وهذا ما تمثل في فترة الاستقلال بأشكال متعددة، منها: النصّ الدستوري أو النصوص المكملة له، وقوانين بعض الولايات، وبيانات إنشاء الجامعات... وسواها، إلا أن هذا الربط بين الديني والفلسفي لم يكن وليد المذاهب البروتستانتية بأشكالها التطهرية الشديدة التدين، أو الأشكال الأخرى المنقولة عن الكالفينية أو سواها، بل كان وليد نوع من الخبرة الخاصة، أو ما يمكن تسميته بالتجريب الذي اقتضى الجمع بين الطبيعة وبين التعالي الإلهي، ما أوجد أنواعاً من الرومانسية العملية تمثلت في أقوال جيفرسون، وإمرسون وأوائل المفكرين الذين نقلوا التجربة الواقعية الإنجليزية وربطوها بالمساحات الشاسعة التي حلوا فيها، وبالآفاق التي تفتحت أمامهم عبر الاحتكاك

الدائم والمتواصل بين شتى الفئات وشتى المذاهب. والكتاب الذي بين أيدينا يضع نشأة الذرائعية في هذا الإطار، وكأن فلسفات بيرس وجيمس وديوي هي الرابط الاشد توافقاً بين هذا التوجهات المتعالية ـ بأخذها المبدأ الديني أساساً لم تتخل عنه ـ وبين الواقع الخاضع للتجريب والمعاينة والنقد. لكن من نافل القول أن نعتبر الذرائعية الممثلَ الحصري للفلسفة الأميركية، فالواقع أن هذه الأرض الشاسعة ومؤسساتها العلمية المتلاحقة، التي سرعان ما اكتسبت عراقة لا تضاهى، قد انفتحت أيضاً على كلّ التيارات الأخرى متبنية لها ومجددة فيها، خالقة من الواقعية واقعية جديدة، ومن المثالية مثالية جديدة، بل أن الذرائعية نفسها لم تظل كما كانتْ على أيدي المؤسّسين الأوائل، بل صارت ذرائعية جديدة بمضمونها، وحتّى بتسميتها، كما هي الآن على يدّ رورتي الذي يعتبر آخر من يحاول عقلنة الليبيرالية والمد بعمرها في هذا الزمن القاسي، وان كان قد رحل قبل أن يشهد الأزمة الحالية، التي قد تبدو مالية أو اقتصادية في مظهرها، إلا أن ما تتركه، أو ستتركه على الفكر الأميركي لن يكون بسيطاً، وأظن أن أولى البوادر قد ظهرت في الدعوات إلى ترميم النظرة الليبيرالية إلى الأمور وبعث فلسفات طالما حاولت الأفكار التي سادت في القرن الماضي تركها جانباً، من مثل مشاركة الدولة في الاقتصاد أو في اقتصاد السوق، الذي أظهرت الأحداث أن تركه لاعباً وحيداً لن يكون لمصلحة المجتمع ككل، المبدأ الذي دافعت عنه الفلسفة الأميركية في بداياتها، فهل تكون حثّاً للعودة إلى أخلاقية الفلسفة الأميركية الأولى، أم أن الليبيرالية ـ كفلسفة ـ ستكون قادرة على ترميم نفسها من جديد، فنرى انبعاثاً جديدة لنيو ـ ليبيرالية مرمَّمة، أو مبرمَجة بحسب الواقع الجديد أو التوقعات الجديدة؟

حضنت الفلسفة الأميركية كبار الفلاسفة الذين استفادوا من أمور متعددة: جو الحرية النسبي الموجود في جامعاتها، رحابة الجمهور العريض الذي توفره الكثرة السكانية الملموسة، واللغة الواسعة الانتشار. وإذا كانت مدرسة فرنكفورت في العهد النازي قد آثرت بناء نفسها مجدداً في القارة البعيدة هاربة من الاضطهاد الذي طال معظم جماعتها، وكلّهم من اليهود تقريباً، فإن ثمة مدارس أخرى تكونت بالطريقة نفسها تقريباً، لكن الكتاب الذي بين أيدينا لا يتناولها. صحيح أنّه تطرق لبعض الأعلام المهاجرين إلى القارة الجديدة، أمثال فيتغنشتاين ووايتهيد وهربرت ماركيوز وجاك ماريتان، لكنه توقف عند حقبة معينة، ما جعلنا نلمّح في هذه المقدمة إلى بعض المسارات الأخرى التي اتخذتها الفلسفة الأميركية. وإذا كان بعض الفلاسفة الأوروبيين الكبار قد أنتجوا مؤخراً في أميركا، بل إن بعض كتبهم قد نشرت أوّلاً باللغة الإنجليزية قبل أن تعاود مسيرتها القارية، فإن البعض الآخر أقام نهائياً هناك وأورث الفكر الأميركي مدرسة أو اتجاهاً مازال سائداً إلى اليوم، وهو بحاجة إلى دراسة خاصة. أفكر هنا بشكل خاص بالتيار المعروف بالمحافظين الجدد، ولا أعني به التيار السياسي وحسب، بل ألمح إلى خلفيته الفلسفية التي أرساها فيلسوف أو مهاجر آخر هو ليو شتراوس، الذي أسس لنفسه تياراً خاصاً، وهو المهتم بالفكر الفلسفي من الفارابي وموسى بن ميمون، وصولاً إلى الفلسفة السياسية، وقد وضع مؤلّفاته في هذه المواضيع مجتمعة. وقد تتلمذ عليه العديد من كبار رجال الفكر والسياسة الذين لعبوا أدواراً مهمة في الفترة الزمنية الأخيرة واتخذوا لأنفسهم اسماً صار لصيقاً بهم: المحافظون الجدد.

ومن دون الدخول في تقييم معين، إن ما أردت الإشارة إليه لا أريده أكثر من مدخل إلى القول بفرادة «الفكر الأميركي» ـ إذا ما

استبعدت مصطلح «الفلسفة الأميركية» ـ هذا الفكر الذي يتكيف مع الوضع الخاص لكل مرحلة، اجتماعياً كان أم سياسياً أم اقتصادياً، فيضعنا أمام اتجاهات جديدة أو تصورات جديدة قد لا يتاح لها أن تتحقق دائماً، لكنها تنتج على الدوام جدلاً قد يستمرّ عقوداً، مثل ذلك: الأفكار التي طرحها صموئيل هنتنغتون الراحل أخيراً، وقد أثارت أفكاره جدلاً في أرجاء متعددة من كوكبنا، فلاقت ما لاقت من ضجة ومن نقد، لكنها وبشكل من الأشكال استثارت أفكاراً أخرى ما زالت تتجدد وتتخذ أشكالاً متعددة، ليس أقلها الدعوة ـ بل الدعوات ـ إلى حوار الحضارات ولقاء الأديان بدل صراعها أو تصارعها.

قد لا يجوز إنهاء هذا التقديم دون الإشارة إلى ما تثيره الفلسفة الأميركية حالياً من أفكار، مثل العولمة بأشكالها المتعددة، الاقتصادية والثقافية والتقنية، بِكُلّ ما يطرحه هذا التطور الأخير من إشكاليات تطال الأفراد والجماعات ونظرة الإنسان إلى نفسه وإلى موقعه وإلى مكانه في هذا العالم المترامي والمتقارب إلى حدّ اختصاره بقرية، كما في الأدبيات المتأخرة. وعلى سبيل التذكير أخيراً، نشير أيضاً إلى أن هذه الأفكار أو سواها لا تنهي جدلاً حول الفلسفة عامة والأميركية بخاصة، وإذا كان فوكوياما قد أراد أن يلقننا منذ عقود، وباستناده إلى فلسفات التاريخ، درساً حول إمكانية الوصول إلى ذروة هذا التاريخ وبلوغ المطلق الذي حلم به هيغل، فانه هو قد تراجع عن ذلك، والأزمة التي يعيشها عالمنا مع قرب نهاية هذا العقد الأوّل من القرن الواحد والعشرين صارت تحتم على الفكر والمفكرين البحث مجدداً عن رؤية جديدة لعالم لا يقوم على توزيع الثروات بقدر ما يقوم على توزيع المخاطر، كما يقول مفكر آخر هو أولريش بيك، ليس أميركياً ولكنّ فلسفته وكتبه نشر بعضها بالإنجليزية قبل أن

تنقل إلى لغة أخرى، حتّى إلى لغته الأصليّة ـ الألمانيّة. وإذ إنهي به، فأنا أستعيد أيضاً فكرة الانتقال من فلسفة العولمة إلى الفلسفة الكوسموبوليتية، مشيراً إلى أفق جديد بدأ ينفتح في الفلسفة والفكر الاجتماعي والسياسي.

جورج كتورة

إلهام الشعراني

بيروت في 9-6-2009

تمهيد

ولدت الفلسفة الأميركية إنجليزية. وسرعان ما تحررت من الفلسفة الإنجليزية بمجرد أن وطئت أقدام الآباء الحجّاج الأرض الأميركية. وتحت ضغط المشاكل التي لا تقدّم لها الفلسفة الإنجليزية أي حلّ، أخلت فلسفة التجربة الحسية السائدة في إنجلترا الساحة أمام فلسفة الفعل العملية التي سرعان ما جاء العلم التجريبي والتطورية لتعزيزها. ربما كان في وسعنا تحديد أواسط القرن التاسع عشر تاريخاً لمولد الفلسفة الأميركية بالمعنى الدقيق: وضعت حرب الانفصال أوزارها، وفتحت أولى الجامعات العلمانية في الولايات المتحدة، جامعة جون هوبكنز (Johns Hopkins)، أبوابها في بالتيمور (Baltimore)، أصدر داروين (Darwin) كتابه **أصل الأنواع** (*L'Origine des espèces*) عام 1859، وفي هذا العام أيضاً ولد جون ديوي (John Dewey)، وفيه أيضاً بلغ تشارلز س. بيرس (Charles S. Peirce) العشرين من عمره، وكان وليام جيمس (William James) على وشك بلوغه العشرين من عمره أيضاً. وعلى هذه الحقبة الممتدة من حرب الانفصال حتّى بداية الحرب العالمية سنركز أبحاثنا[1].

[إن الهوامش المشار اليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار اليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) Gérard Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine: De La Guerre de* =

إبّان الاحتفال بالمئوية الثانية لاستقلال الولايات المتحدة عام 1976، وعبر هؤلاء الفلاسفة أنفسهم الذين طالما أعجبوا بالفلسفة التحليلية الأوروبية وافتتنوا بها إلى حدّ بعيد، كانت إعادة الاكتشاف لفلسفة أميركية خالصة، الأمر الذي قادنا لإعادة كتابة تاريخنا، مع الإصرار على الطابع «الذرائعي» (pragmatique) في الفكر، الذي غدا اختباراً لانتماء الفلسفة إلى التقليد الأميركي. نستفيد من الفرصة لتقديم الفلسفة الأميركية في شموليتها، منذ البدايات، مع وصول الآباء الحجاج، حتّى الاحتفال بالمئوية الثانية لاستقلال الولايات المتحدة[2]. ظهرت الطبعة الثانية في منشورات بروكسل - باريس 1987[3] (De Boeck Université). إننا نؤكد الإصرار على عودة الطابع الذرائعي الذي واجهناه في الطبعة الأولى، في مقدمة كان عنوانها «السنوات العشر الأولى من القرن الثالث الأميركي - الشمالي» (Les Dix premières années du III^{ème} siècle nord-américain).

تؤكد هذه الطبعة (الثالثة) فَرَضية الطابع الذرائعي للفلسفة الأميركية، وتوسّع مجال تحليلنا حتّى العام 1996. باختصار: لم نجد ما يدفعنا لتغيير شيء في الطبعة الثانية ما عدا التقديم لها، والتي استعدنا كتابتها لنوسع حقل أبحاثنا حتّى العام (1996)، وهذا ما شكل الجزء السادس من هذا العمل.

= *sécession à la seconde guerre mondiale* (Paris: Presses universitaires de France, 1945).

(2) Gérard Deledalle, *La Philosophie américaine* (Paris; Lausanne; Editions l'âge d'homme, 1983).

(3) Gérard Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, le point philosophique, 2è éd. (Bruxelles: De Boeck; [Paris: Diff. éd. universitaires, 1987]), avec une nouvelle préface: «Les Dix premières années du IIIe siècle nord-américain (1976-1986)».

يتكون العمل الحالي إذاً من مقدمة وستة أجزاء:

تثير المقدمة مسألة العلاقة بين الفلسفة الأميركية وطريقة الحياة الأميركية (American way of life) ـ أو «الثقافة» الأميركية. بإمكاننا أن نتبنى واحدة وأن نرفض الأخرى، وهذا ما لا يَحْرُم العديد من الأميركيين أنفسهم منه. يصف الجزء الأوّل أصول الفلسفة الأميركية وولادة أوّل حركة فلسفية أميركية أصيلة: المذهب المتعالي (Transcendantalisme).

يبحث الجزءان الثاني والثالث مطوَّلاً (حوالى 150 صفحة) عصر الفلسفة الأميركية الذهبي، إذ يصف الجزء الثاني الحركات الفلسفية الأميركية: الذرائعية (Pragmatisme)، الواقعية الجديدة (Néo-réalisme)، الواقعية النقدية (Réalisme critique)، المذهب الطبيعي (Naturalisme)، الفلسفات المثالية غير الأوروبية: التطورية (Évolutionniste)، الشخصانية (Personnaliste) والتأملية (Spéculatif). يقدم الجزء الثالث كبار الفلاسفة الأميركيين في عصر الفلسفة الأميركية الذهبي: تشارلز س. بيرس، وليام جيمس، جوزيا رويس (Josiah Royce)، جون ديوي (John Dewey) وجورج هـ. ميد (Georg H. Mead).

يتناول الجزء الرابع الفلسفة الأميركية منذ الحرب العالمية الثانية حتّى الاحتفال بالمئوية الثانية لاستقلال الولايات المتحدة (1940–1976). وفيه نتناول بالدراسة الفلسفات التي تعلن مباشرة أو مواربة انتسابها إلى الذرائعية: **فلسفات التابعين**: كلارنس إيرفينغ لويس (C. I. Lewis)، تشارلز موريس (Charles Morris)، سيدني هوك (Sidney Hook). **فلسفات تحليلية ذات نَفَس ذرائعي**: رودولف كارناب (Rudolf Carnap)، ويلفرد سيلارز (Wilfrid Sellars). **فلسفات تحليلية انتهى بها الأمر بتبني الذرائعية**: ويلارد فان أورمان كواين

(W. V. Quine)، ويلفرد سيلارز. **فلسفات تقترب من هذه النزعة أو تلك من نزعات الذرائعية:**

ـ لنزعة بيرس: تشارلز هارتشورن (Charles Hartshorne)، بول فايس (Paul Weiss).

ـ لنزعة ديوي: تشارلز س. ستيفنسون (Charles S. Stevenson)، براند بلانشار (Brand Blanshard).

أما الجزء الخامس فقد استعاد الخلاصة العامة في النسخات السابقة دونما تعديل، إذ نجد فيه مسحاً للقرنين الأوّلين من الفلسفة الأميركية مع وصف للسمات التي ترشح عنهما. فهذه السمات هي التي تسمح بتمييز الفلسفة الأميركية عما عداها، شرط أن لا نجعل من الجنسية الجغرافية معيار انتماء. وبرهاننا على ذلك نجده في دراسة حالة فلاسفة عاشوا، علَّموا، وكتبوا في الولايات المتحدة، وأعدّوا فيها طلاباً، بل شكّلوا مدارس فكرية، سواء كانت أميركية أو لا، ولا يمكن القول إنّهم أميركيون: هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse)، جاك ماريتان (Jacques Maritain)، ألفرد نورث وايتهيد (Alfred N. Whitehead)، جورج سانتايانا (George Santayana).

الجزء السادس جديد كلياً. وقد خصصناه للعقدين الأوّلين من القرن الثالث الأميركي الشمالي. يتميز هذا الجزء بصعود المشاكل القومية، وبتدويل ـ أو إذا شئنا بـ «عولمة» ـ الذرائعية.

مشاكل قومية

ازدادت الفلسفة الأميركية وعياً لذاتها: اكتشفت لنفسها تقليداً خاصاً، تقليد العصر الذهبي أوّل الأمر، ثمّ التقليد الإمرسي (نسبة لإمرسون Emerson) فيما بعد. لقد نهضت بالنتائج الخاصة بفلسفة

ذات طابع مدني في مكان ممارستها، ومن أجل هوية خاصة، بفعل التواجد على أرض أقليات، لفلسفة أفرو-أميركية أوّلاً، وفلسفة «هندية»، وفلسفة نسوية فيما بعد.

«عولمة» الذرائعية

ثمّ كان لها أن تطالب بمكانتها في العالم، المكانة التي منحها إياها الفلاسفة في كلّ مكان، وبخاصة في آسيا وأوروبا بملء إرادتهم. وحتّى نقتصر على فرنسا، فإن الاهتمام الذي أبداه الفلاسفة الفرنسيون للفكر الأميركي قد بلغ حدّاً أتاح لنا كتابة الجزء السادس بالاستناد حصرياً إلى التحليلات والشروحات الفرنسية. إننا نحيل القارئ إلى المصادر الفرنسية في السنوات العشرين الأخيرة (1976-1996). لقد أولينا عناية قصوى لهذه الأعمال، إلا أن هذه المكانة ليست عادية، إذ إن سمتها الذرائعية قد أكسبتها سمعة «شاملة» ـ عالمية -، ما يعني أن الذرائعية لم تترسخ في الولايات المتحدة فقط، بل هي تميل الآن لفرض نفسها في العالم بأسره.

أما الفصل الثاني من هذا الجزء الأخير، فهو يعالج بشكل أساسي الفلسفة الأميركية المعاصرة المابعد ـ تحليلية، التي سيطرت عليها صورة ريتشارد رورتي وفلسفته الذرائعية ـ الجديدة (néo-Pragmatiste). إن عدم تبنّي الفلاسفة الأميركيين كلهم الموقف الذي اتخذه ريتشارد رورتي (Richard Rorty)، لا يعني أن الفلسفة الأميركية لم تعد ذرائعية. العكس هو الصحيح، لأنّ الذرائعية كانت قد تميزت عن رورتي باسم ذرائعية أخرى، هي ذرائعية بيرس. ينطبق ذلك بشكل خاص على هيلاري بوتنام (Hilary Putnam)، ساندرا روزنتال (Sandra Rosenthal)، وحديثاً على سوزان هاك (Suzan Haack)، وإليهم نضيف اسم نلسون غودمان (Nelson Goodman).

ومع مقاومته لذلك، فإن رورتي كان أقرب إلى ديوي، لا إلى ديوي المدافع عن تروتسكي (Trotsky) وحسب، بل إلى ديوي الذي احلَّ «التأكيد المضمون» (L'Assertibilité garantie) مكان الحقيقة، و«المعاملة» (Transaction) مكان الواقع.

ثمة مظهر آخر في الفلسفة الأميركية المعاصرة يندرج في خطّ فكر جون ديوي: فلسفة الإنسان العادي، التي قال بها ستانلي كافيل (Stanley Cavell) الذي يعلن، كما ديوي، انتماءه إلى إمرسون.

والى هذه اللائحة، علينا أن نضيف كلّ الفلاسفة حاملي الجنسية الأميركية الذين تميزوا بفلسفة تحليلية كاملة. إننا لا ننكر كونهم أميركيين، أو كانوا أميركيين، إلا أنّهم ينتمون مثل كلّ التومائيين الأميركيين الجدد (Néo-Thomistes)، تلامذة ماريتان، إلى تيار فكري ليس أميركياً، ولا يريد أن يكونه. هذا ما يقودنا للإجابة على العديد من الأسئلة التي لا يتورع مؤرخ الفلسفة من طرحها على نفسه حين ينكبّ على دراسة الفلسفة الأميركية: 1- هل تعتبر الفلسفة الأميركية فرعاً «قومياً» من الفلسفة العالمية، أم فرعاً ثانوياً أنجلو ساكسونياً؟ 2 ـ ألا تعتبر الفلسفة التحليلية التي استبعدناها من هذا الكتاب، النموذجَ الأوّلي من فلسفة عالمية؟ 3- لماذا نفضّل عليها الذرائعية التي لا يمكن نفي سمتها الأميركية تاريخياً، اقله في بداياتها؟

لقد أجبنا على هذه الأسئلة في كتاب صغير حمل العنوان التالي: **هل يمكن أن تكون الفلسفة أميركية؟ الجنسية والعالمية** (*La Philosophie peut-elle être americaine? Nationalité et universalité*) نحيل القارئ إليه. وهاكم موقفنا باختصار:

أنْ تكون الفلسفة يونانية أو أميركية لا يعني أنّها ليست عالمية، بل العكس هو الصحيح، كما نستفيد من المنطق برهاناً على عالميته. إن عالمية المنطق هي عالمية الفراغ: فعلاماته علامات محايدة، وليس لمتغيراته من موضوعات، فلماذا يكرس الفلاسفة أنفسهم لدراسة المنطق: في القرون الوسطى، حين حمت محاكم التفتيش الدينية ارثوذكسية المؤمنين في البلدان الناطقة بالألمانيّة، حين شكلت النازية تهديداً ثمّ كانت لها السيطرة، وفي ما وراء الستار الحديدي حين تسلط ستالين (Staline) على الثقافة، وفي الصين حين قاومها ماو (Mao)، وفي الولايات المتحدة زمن سيطرة المكارثية؟ كرّس الفلاسفة أنفسهم للمنطق لا لأن صفته الشكلية كانت الباب الضيق والأكيد للحقيقة وللواقع العالميين، بل لأنه اختصاص التملص الزمني وتبرير التلوثات الطارئة.

يقول ريتشارد رورتي في كتابه الأخير الصادر بالفرنسية[4]:

«نحن لا نعتبر غياب أهواء الرواقيين (Stoïques)، وغياب إرادة الزن (Zen)، ونسيان هايدغر (Heidegger)، والفيزياء بوصفها تصور ـ الواقع ـ المطلق [..] إلا تنويعات على المشروع نفسه، مشروع الإفلات من الزمن والمصادفة»[5].

هل نستنتج من ذلك، أن الفلسفة المنطقية ليست من الفلسفة؟ لا نذهب إلى هذا الحد. ثمة فيلسوفان ذهبا مع ذلك لتبني هذه النتيجة: جاك ماريتان، الذي يعتبر أن الفلسفة الأخرى ليست من الفلسفة ـ من ديكارت (Descartes) حتّى هوسرل (Husserl) ـ، بل هي تنتمي إلى الإيديوسوفيا (محبة الأفكار، Idéosophie)، علماً أن

---

(4) Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, bibliothèque du collège international de philosophie (Paris: Albin Michel, 1995).

(5) المصدر نفسه، ص 81.

الفلسفة عنده قد انتهت مع ديكارت. وجان ـ فرانسوا ريفيل[6] (Jean-François Revel)، الذي رأى أنّه «بين نهاية الفلسفة القديمة وديكارت لا وجود لشيء آخر»[7]، وبالتالي فإن الفلسفة الوسيطة ليست فلسفة، وإن العصر الوسيط قد انتهى باستعادة الفلسفة حريتها نسبة إلى الدين، وهكذا فهي لم تعد «خادمةَ اللاهوت»[8].

ويعترف ريفيل كذلك «أن المرء يتعلم كثيراً في الأَسْر، وأن الخادمة المعتَقة ستعرف كيف تتذكر ـ من أجل استخداماتها الخاصة ـ حيلَ سيدتها وقساواتها»[9]. وكذلك الفلسفة التحليلية، كما برهن ذلك رورتي بإسهاب. لكن ذلك لا يمنع أن الخضوع للعقائد الخارجية هو النقيض الكلّي للفلسفة، حتّى لو قيل إنّها عالمية، وحالة ماريتان نموذجية، فلقد دان مع الكنيسة فلاسفةً أمثال تيّار دو شاردان (Teilhard de Chardin)، الذي قال بفلسفة تطورية في وقت كانت تحرَّم فيه كتب داروين، وكان الفلاح في بلاد غارون (Garonne) يدافع عن الحقيقة العالمية، معضداً بالعصمة البابوية، للأسف! كان الأمر عارضاً، إذ لاحقاً وبعد سنوات أعاد البابا الذي لا يخطئ الأهلية للداروينية.

وخلاصة نقول: أن تكون الذرائعية قد ولدت في الولايات المتحدة فذلك لا يجعل منها فلسفة قومية حصرية دون بُعد عالمي. استطاعت الذرائعية أن تتطور في الولايات المتحدة، لأن أميركا قد قدمت للفلسفة الشروط «العرضية» الضرورية والكافية لعالميتها:

---

(6) Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale: De Thalès à Kant* (Paris: Nil éditions, 1994).

(7) المصدر نفسه، ص 246.

(8) المصدر نفسه، ص 249.

(9) المصدر نفسه، ص 249.

وضع الأفكار على المحكّ العام، ما يشكل بامتياز منهجاً للتقدّم في المعرفة وللديمقراطية في العمل.

من العالمي إلى الشامل، أو الكلي، ثمة خطوة واحدة. وكما فرضت الفلسفة اليونانية نفسها فلسفة عالمية طيلة 25 قرناً، فإن الفلسفة الذرائعية الأميركية ستفرض نفسها بوصفها الفلسفة الشاملة في القرون القادمة، ولذلك أسبابه الوجيهة.

مقدمة
أيديولوجيا وفلسفة أميركيتان

«من السهولة بمكان أن نهذي حين نقيم رابطاً بين فكر أمة وبين حياتها، إلا إنّني لا أرى كيف يمكن التشكيك بواقعة أن للفلاسفة الإنجليز أو الفرنسيين أو الألمان لوناً قومياً متميزاً. وإذا كان تاريخ الفكر قد خضع مؤخراً لسيطرة العقيدة الألمانيّة في التطور الداخلي للأفكار، فإنه ليس علينا أن نذهب بعيداً لنقنع أنفسنا أن العقيدة نفسها شهادة على حاجة وعلى أصل قوميَّيْن بشكل خاص. وأنا اعتقد أن الفلسفة الأميركية [..] [عليها أيضاً] أن تعي بطريقة أو بأخرى الحاجات الخاصة لأميركا والمبدأ الكامن في نجاح الفعل فيها»[1].

جون ديوي

«ان الرأي الذي تكوّنونه عن الذرائعية يمكن، ويجب أن يكون مستقلاً عن الرأي الذي عندكم عن الديمقراطية، أو عن أميركا»[2].

ريتشارد رورتي

---

(1) John Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy,» *The Middle Works*, vol. 10 (1917), p. 47.

(2) Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, bibliothèque du collège international de philosophie (Paris: Albin Michel, 1995), p. 13.

الفلسفة مساءلة. وبوصفها كذلك فهي عالمية، وحين تصبح المساءلة سؤالاً تندرج الفلسفة في سياق ما. إنها أيضاً ظاهرةُ حضارةٍ، رؤيةٌ للعالم، موقف عقلي هو محصلة مواجهةِ مجموعةٍ ما مع وسطها، إنّها مكوِّنة لعادات مشتركة في الفعل وردة الفعل، في الفكر والقول، والشعور والوجود. إنها ما نطلق عليه عادة اسم «الأيديولوجيا».

ما نريد البرهنة عليه هو أنّه قد تولدت في أميركا فلسفةٌ تتوافق نقطةً نقطةً مع الأيديولوجيا الأميركية. إن الأهمية الخاصة لهذا التوافق بين الفلسفة والأيديولوجيا التي لا ينكرها أحد مضاعفةٌ، ففي ما يتعلّق بالفلسفة الأميركية، تكمن القضية في معرفة مَن يسبق الآخر، الفلسفة أم الأيديولوجيا.

من خلال الطريقة التي انوجدت فيها الولايات المتحدة، والتي توجِد فيها نفسَها كلّ يوم، ومن خلال ما نعرفه عن تاريخ الأفكار والفلسفة **من جهة**، فإن الأيديولوجيا قد سبقت الفلسفة، وهذا لا يعني - وسوف نعود إلى ذلك لاحقاً - أن الفلاسفة قد قرروا ذات يوم إعطاء الأيديولوجيا التي يتقاسمونها مع مجمل الأميركيين شكلاً أو نسقاً. إن ما حصل هو أن الفلاسفة الأميركيين، بمحاولتهم الإجابة على الأسئلة الفلسفية التقليدية كما كانت تطرح نفسها في السياق الاجتماعي - التاريخي في أميركا، توصلوا لاقتراح حلول جديدة نستطيع اعتبار المبادئ فيها التعبيرَ الفلسفيَّ عن الأيديولوجيا الأميركية. **ومن جهة أخرى**، إذا أمكن القول إن المرء يكون ديكارتياً لأنه فرنسي، وأميركياً لأنه - وسنبرهن ذلك - «ذرائعي» (Pragmatiste)، فإن ما يتيح تقرير صفة «الأميركية» للفلسفة أو عدمه، هو أن يكون الفيلسوف من جنسية أميركية أو لا.

وهكذا، باختصار، وخلافاً للفلسفة الأوروبية القارية، التي تُعتبر فلسفةَ الوعي، فإن الفلسفة الأنجلو ـ ساكسونية هي فلسفة التجربة، أو الخبرة. وخلافاً للفلسفة الإنجليزية، وهي فلسفة أمبيريقية (Empirique)، تُعتبر الفلسفة الأميركية فلسفةً تجريبية (Expérimentale)، أو بعبارة أخرى: إنه في الوقت الذي تجد الفكرة الإنجليزية حقيقتها في التجربة الحسية الخاصة، تجد الفكرة الأميركية حقيقتها في التجربة العامة، مع ملاحظة أن فلسفة الوعي، الفلسفة الأوروبية القارية، تتخذ أشكالاً مختلفة، فإذا كانت فرنسية فهي أقرب إلى الخطابة والليبيرالية، أو ألمانيّة، فتكون أكثر علماً وقومية، أما الفلسفة الإنجليزية فهي على نقيض الأولى أو الأخرى، شأنها شأن الفلسفة الأميركية: هي أقرب إلى علم النفس، دون أن تكون مع ذلك فلسفة علمية، وهذا ما يفسر انتساب كارناب (Carnap) إلى الجماعة الفلسفية الأميركية وكَوْن ماركيوز مُقْصَى عنها، وكون جون ديوي وبرتراند راسل (Bertrand Russell) غير مفهومَيْن أبداً، وأن وايتهيد ـ رغم الأثر الكبير الذي مارسه في ما وراء الاطلسي ـ قد ظلّ إنجليزياً، وأن سانتايانا لا يمكن اعتباره فيلسوفاً أميركياً إبّان مرحلته الرومانية، حيث كتب كتابه **السيطرة والقوة** (*Dominations and Powers*)، وأن ماريتان كان في النهاية ـ كما أظهر جورج غوردون كولتون[3] (G. G. Coulton) ـ لاهوتياً ضائعاً في عصرنا، وأكثر تحديداً في أميركا بيرس منه في أوروبا ديكارت.

تبدو الأيديولوجيا الأميركية غير متماسكة إذا ما نُظر إليها من الخارج. الأميركي مغامر، يتعطش للأمان، فردي، وهو امتثالي

---

(3) G. G. Coulton, «The Historical Background of Maritain's Humanism,» in: *Ideas in Cultural Perspective*, Edited by Philip P. Wiener and Aaron Noland (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1962), pp. 558-576.

(Conformiste)، يرفض أوروبا لكنه يحنّ إليها، يبشر بالانعزال إلا أنّه يتدخل في شؤون الآخرين، هو إمبريالي لكنه يعلن نفسه مدافعاً عن حقوق الشعوب المقموعة. أما مكونات الأيديولوجيا الأميركية، إذا ما نُظر إليها من الداخل ووُضعت في تاريخ إعمار القارة الأميركية، فهي تشكل، خلافاً لما يُظَنّ، كلاّ متجانساً بشكل كامل.

أميركا: أرض ميعاد الحرية والمساواة والأخوّة. لقد فرَّ معظم المهاجرين الذين يشكلون الأمة الأميركية الآن في لحظة أو في أخرى من أوروبا، حيث عانوا الاضطهاد بسبب أفكارهم. وحتّى لو كان العوز هو السبب الذي أدى إلى طردهم، فهم قد هربوا في كل الأحوال من الأيديولوجيا التي أفرزته. هامشيون، يقبلون بالحق في الاختلاف، من هنا كان هذا المزج بين الفردية والحياة الاجتماعية، وحرية الفكر والامتثال.

الرائد وأسطورة الحدود. هي ثنائية عزّزها الغزو، والاستغلال، وإظهار قيمة هذه القارة الشاسعة، إذ إن ذلك لا يفترض المبادَرة والشجاعة والمواظبة وكل الفضائل الفردية فقط، بل التكامل والتشارك في القوى والموارد والوسائل.

الفردية والديمقراطية. إن الالتزام الشخصي عند كلّ أميركي في حياة الأمة قد أعطى الفرد حقوقاً مقدسة، حَوَتْ ـ وتحت اسم الديمقراطية ـ حقَّ التسلح دفاعاً عن النفس (روح الحدود) بدل الانتظام في مجموعات (دفاعاً عن فكرة أياً كانت)، إلا أنّه لم يكن لهذه الحقوق مضامين مناهضة للاجتماع: تمتزج حقوق الفرد مع حقوق الجماعة.

النجاح. لا شيء يستطيع مقاومة هذا التعاون، المتناغم أحياناً في الجماعات الدينية، والأكثر صعوبة غالب الأحيان في المسيرة

نحو الغرب، أو أثناء التحول من أميركا الريفية إلى أميركا الصناعية والمدينية. ونعني بالتعاون التعاون بين المجموعة والفرد. وأيضاً لا شيء قاومه. هكذا تولدت الفكرة القائلة إن كلّ شيء ممكن يكفي أن يراد كي يوجد، والتقدّم سيأتي حتماً. لا يجب خلط فكرة النجاح (الفكرة المفتاح في الأيديولوجية الأميركية) مع فكرة الإمكانية التي لا حدّ لها، فهذه الأخيرة تُربط بأبعاد الأرض الأميركية وبالإيمان بقدرات الإنسان العامل ضمن المجموعة. والإيمان علامة على كون العمل جيداً، وأنّه يحظى بتأييد الله، أو أنّه يبرر قصد المبادر له.

«القدرية الظاهرة». هذا تعبير عن سمة أخرى تتميز بها الأيديولوجيا الأميركية: مزج أو عطف الممارسة مع الديني والأخلاقي، ففي أعماق الوعي الأيديولوجي الأميركي نجد هذه الفكرة، وهي أن الله قد اختار أميركا ليحمي الخير والحق والحقيقة. وهكذا، يعتبر الأميركي نفسه صاحب رسالة، ولأجل هذه الرسالة بالذات رحل إلى أميركا: لبناء عالم جديد، حيث يكون الإنسان بمنأى عن القمع وحراً إلى الأبد.

«ما الذي يشكل السد أمام حريتنا وأمام استقلالنا؟»، سؤال طرحه أبراهام لنكولن (Abraham Lincoln)، وعليه أجاب:

«هذه ليست تحصيناتنا القوية، وشواطئنا التي يصعب اجتيازها [..] أن نضع ثقتنا في حُبّ الحرية التي غرسها الله في قلوبنا. إننا نعود إليها للدفاع عن الروح التي تَعتبِرالحرية بمنزلة إرث لكلّ الناس في كلّ البلدان، وفي كلّ مكان»[4].

اتخذت «القدرية الظاهرة» شكلين اثنين: **الشكل الأوّل** جسَّدَ

(4) *Discours*, 13 septembre 1858.

الصيغة، واستُخدم لتبرير النزعة التوسعية (Expansionnisme) الأميركية على القارة: غزو أوريغون (Oregon)، ضم تكساس، ثمّ هاواي. فيما بعد «أتاحت لنا القدرية الظاهرة أن نشغل القارة التي منحتنا إياها العناية الإلهية»، على ما كتب جون أوسوليفان[5] (John C. O'Sullivan).

يتعالى **الشكل الثاني** على ازدواجية علاقة أميركا مع أوروبا ويعبر عنها: رفض وانجذاب، هروب وحنين، انعزال ورغبة في التدخل. إن «قدرية أميركا الظاهرة» هي في الدفاع عن الحرية في كلّ مكان تكون فيه الحرية مهددة.

«ان الحفاظ على نار الحرية المقدسة، وقدرية النموذج الجمهوري في الحكم يُعتبران بحق كما لو كانا مرتبطَيْن بعمق وربما إلى النهاية بالتجربة التي وجد فيها الشعب الأميركي نفسه حاملاً المسؤولية».

هذا ما قاله جورج واشنطن (George Washington) في أول خطاب تدشيني له عام (1789). وهاك ما قاله بدوره جون كينيدي (John Kennedy) في خطابه التدشيني عام (1961):

«مواطنِيَّ الأميركيين، لا تسألوا أبداً ماذا يستطيع بلدكم أن يعمل لكم، بل اسألوا أنفسكم ماذا تستطيعون فعله من أجل بلدكم. شركائي في المواطنية في أرجاء العالم، لا تسألوا عما ستفعل أميركا من أجلكم، بل عما نستطيع جميعاً أن نعمله من أجل حرية الإنسان».

بالتأكيد ستجد أميركا نفسها في ما بعد متورطة خارج القارة الأميركية في حروب سيكون الحكم عليها مختلفاً من جانب العالم، بما في ذلك مَن في أميركا أنفسهم، إلا أن الأميركيين في طويّتهم مقتنعون ـ كما قال الرئيس نيكسون (Nixon) في رسالته إلى الشعب الأميركي إبّان الاحتفال بالمئوية الثانية للولايات المتحدة ـ أنّه:

---

(5) *United States Magazine and Democratic Review* (July-August 1845).

«[..] مهما كانت الأخطاء التي اقترفناها في السياسة الخارجية، فبإمكاننا الاعتزاز بأننا في الحروب الأربعة التي كان علينا المساعدة فيها خلال قرن من الزمن، قد ضحى الأميركيون بحياتهم لا بهدف السيطرة والتوسع، بل بهدف تحقيق مهمة غايتها مساعدة الآخرين للتنعم بالحرية التي حصلنا عليها نحن عام 1776».

إننا نجد في الفلسفة الأميركية، كما سنرى ذلك طيلة العرض الذي نقدم، كلّ خيوط الأيديولوجيا الأميركية: دون قناع أبداً، شديدة التنوع، دينية، بل لاهوتية في ما قبل (1865). الخيوط الأكثر منطقية وعلمية بعد ذلك هي:

1 - التعددية والحرية، حيث تعتبر أرض الميعاد بالطبع المكان المفضل.

2 - ما اعتبره بيرس أمراً واجباً على جماعة الباحثين: «عدم الوقوف بوجه طريق البحث»، ما يشكلُ التعبيرَ المنهجيَّ عن أسطورة الحدود.

3 - التصور الديمقراطي بارتباطه بالتجربة، بوصفه اختباراً عاماً للأفكار الضرورية.

4 - النجاح كاختبار لقيمة الأفكار، أو ـ كي نكون أكثر دقة ـ لدلالتها وسط سياق معطى.

5 - «القدرية الظاهرة» في الفلسفة الأميركية التي تمتلك هذه الجوانب، والتي تحت اسم الذرائعية تقرن المنهج التجريبي في الفكر مع نمط الحياة الديمقراطية، ليصبح ذلك فلسفة عالم الغد. وشأنَ الفلسفة اليونانية، ابنة الأيديولوجيا اليونانية، تتميز الفلسفة الأميركية أيضاً بالنزوع إلى العالمية.

لم تحظ الذرائعية إطلاقاً بالسمعة الطيبة بين الفلاسفة الأوروبيين، ولا حتّى بين أنصار ماركس (Marx) وفيتغنشتاين (Wittgenstein)، حيث كان المعلمون، وكلٌّ على طريقته، يبشرون

بفلسفةِ فعلٍ كان الذرائعيون الأميركيون أوّلَ من اقترحها في بداية القرن. إن تعريف الفلسفة الأميركية بوصفها فلسفة ذرائعية أساساً، وربط هذه الفلسفة بالأيديولوجيا الأميركية، ليسا على الأرجح من أنجع الوسائل في قلب مسار الأشياء. هذا ما سنعتزم فعله، ثمّ سنحاول في استنتاجٍ لهذه المقدمة قولَ ما ليس من الذرائعية الأميركية.

أولاً، أن الأمر ليس مماثلاً للرأي الذي كتبه أحد المؤرخين الأميركيين المتأخرين عن الذرائعية: «هذه الحركة العامة للأفكار المعادية للتعقّل (Anti-Intellectualiste)، المعادية للعلمية (Antiscientifique)، التي تفرّع عنها أشكال متعددة من منافع القيم الدينية والصوفية، من العمل الاجتماعي، العنفي أو الفردي، ومن ضيق الفكر والذاتية في الأخلاق»، الذي اعتُبر بنظر المثقفين الأوروبيين تعبيراً عن الذرائعية، في حين أن «الذرائعية أكثر اختلافاً وأعمق تقنياً من بيرس، ومن جيمس في كتاباته الأقل شعبية من ديوي، ومن مدرسة شيكاغو، ومن ميد ومن لويس»، وهذا ما يعتبر مجهولاً إلى حدّ بعيد في أوروبا[6].

هذه الذرائعية هي أميركية أيديولوجياً وفي العمق، وربما كان هذا هو السبب الذي حدا بالأوروبيين لرفض الذرائعية الأميركية. تتعارض الذرائعية مع طريقة في التفكير عمرها زهاء خمسة وعشرين قرناً، جرى إقرارها من جانب الدين والثقافة، فبين ليلة وضحاها لا يمكن قلب سلَّم قيم يشكل الفكر المحض الدرجة الأعلى فيه، ولا يشكل النشاط اليدوي فيه ـ سواء تمثَّل بمن

---

(6) H. S. Thayer, *Meaning and Action; a Critical History of Pragmatism* (New York: Bobbs-Merrill, [1968]), p. 345.

يزخرف المخطوطات أو بمن يبني الكاتدرائيات - حتّى مجرد النموذج الأكثر تواضعاً. أن نرى في الذرائعية فلسفةً ترتبط بالمصرفيين وبرجال الأعمال كان الأمر الأكثر سهولة، والأمر الأكثر خزياً في المركنتيلية الأميركية، فمن كان يجرؤ دون ذلك أن ينفي أن الفكر دون عمل هو روح دون جسد، قصد دون إرادة في تحقيقه، أو قانون فيزيائي لا يخضع للتجريب؟

هاكم أيضاً شيء آخر لم يكن من الذرائعية في شيء: فلسفة النجاح التجاري والصناعي. ولنعترفْ مباشرة أن وليام جيمس لم يبذل قصارى جهده ليثني سامعيه وقرائه عن ذلك، على ما تشهد الاقتباسات التالية المأخوذة من **ذرائعيته**، وهو أنه ليس للحقائق (ولا للحقيقة) «من ميزة مشتركة سوى أن تكون جميعها أفكاراً رابحة» «والوظيفة التي تقضي أن تكون الفكرة لنا دليلاً، ودليلاً مقبولاً، فذلك ما أعنيه بتحقيقها».

«يتمثل الحق بسهولة فيما هو مُجْزٍ لفكرنا». «أن تصبح إحدى هذه الأفكار الزائدة عن العدد المقرر [الأفكار التي يمكنها أن تكون صحيحة في مناسبات ممكنة بِكُلّ بساطة] قابلةً للتطبيق عملياً على إحدى حاجاتنا الحالية [. .]. حينها تستطيع القول عنها إما إنّها نافعة لأنّها صحيحة، أو إنّها صحيحة لأنّها نافعة».

«القانون، اللغة والحقيقة، ليست كلها إلا أسماء مجردة تعطى للنتائج الحاصلة»(7).

---

(7) William James, *Le Pragmatisme*, bibliothèque de philosophie scientifique, traduit par Le Brun; avec une introduction par H. Bergson (Paris: E. Flammarion, 1911) et (Paris: Flammarion, 1968),

وإليها نحيل في الصفحات: 186-188، 199، و203 على التوالي.

لم يكن جيمس على الأقل من ألغى بِكُلّ قوة «التواني الأخلاقي الذي تولّد عن العبادة الحصرية (Déesse-Chienne)، والنجاح». وديوي الذي استشهد بجيمس، لاحظ أن تشارلز بيرس لم يكن ليتميز إطلاقاً جراء خضوعه للضرورات التجارية[8]. ويجيب ديوي على راسل، الذي زعم أن «حبّ الحقيقة يتقنع في أميركا بالميل إلى التجارة الذي تشكل الذرائعية التعبيرَ الفلسفيَّ عنه»، ساخراً أنّه من المشروع في هذه الحالة القول:

«إن الواقعية الإنجليزية الجديدة (Néo-réalisme) هي انعكاس للمفاخرة الأرستقراطية عند الإنجليز، والميل نحو الثنائية في الفكر الفرنسي هو التعبير عن ميل غالّي (نسبة لبلاد الغال) مظنون لدى الفرنسي يحمله على الإنفاق على عشيقة إضافة إلى زوجته الشرعية، وإن مثالية ألمانيا هي تعبير عن استعداد الألماني لوضع البيرة والمقانق في مكانة عليا إلى جانب القيم الروحية التي يمثلها بيتهوفن وفاغنر»[9].

وبشكل أكثر جدية، يدير الحجة ضدّ راسل: إذا لم يكن الأميركيون قد توصلوا بعد إلى «تحرير التجارة من تعلقاتها بالمصالح الخاصة، فذلك البرهان على صلابة إرثنا الأوروبي ونفوذه [..] يتقدم الإيمان بالذرائعية متأثراً بثقل هذه السلاسل»[10].

ذرائعية الأعمال هذه موجودة فعلاً، إلا أنّها تلقى محاربة من جانب الفلاسفة. «إنني أستفظع، يقول إمرسون، هذا التأمرك السطحي، الذي يأمل أن يغتني عبر تراكم الديون، والحصول على المعرفة بالتقلب حول الطاولة حتّى منتصف الليل، وتعلم وظيفية

(8) John Dewey, *Characters and Events; Popular Essays in Social and Political Philosophy*, 2 vols., Edited by Joseph Ratner (New York: Henry Holt and Co., [1929]), vol. 2, p. 543.

(9) المصدر نفسه، ص 543.

(10) المصدر نفسه، ص 546.

العقل بفضل علم الفراسة، واكتساب المهارة دون فعل أي شيء وتحصيل المعرفة دون تعلم»[11].

جميعهم عرضة للهجوم، من إمرسون إلى ديوي، ذلك أنّه يعطي صورة مغلوطة عن حقيقة الروح الأميركية. إن شعار «المادية الأميركية» هو «الافتراء الأكبر»، هذا ما قاله جاك ماريتان الذي تُعتبر شهادته بمنزلة الكفالة الأوروبية:

«لم أقابل متأملاً حقاً، أو روحاً حظيت بالنعمة فعلاً، أو رجلاً تشبَّع بطرق العقل أصالةً، أو من عرف أميركا واقعاً وعن تجربة، دون أن يشعر تجاهها بالحب، حيث يكون حبه أيضاً ملتزماً بالإنسانية»[12].

(11) Ralph Waldo Emerson, *Society and Solitude. Twelve Chapters* (Boston: Houghton Mifflin, 1870).

(12) Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique* (Paris: A. Fayard, [1958]), p. 134.

الجزء الأول
أميركا بحثاً عن فلسفة
من الأصول إلى حرب الانفصال (1620 ـ 1865)

«لا مدرسة فلسفية للأميركيين تخصهم وحدهم. وهم لا يقلقون كثيراً من المدارس التي تقسم أوروبا، وبالكاد يعرفون أسماءها».

«من السهولة بمكان أن نعرف أيضاً أن كلّ سكان الولايات المتحدة يوجهون عقولهم بالطريقة نفسها، ويحسون وفقاً للقواعد نفسها، أي أنهم يملكون ـ دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تعريف القواعد ـ طريقة فلسفية ما يشتركون فيها جميعاً».

«تتمثّل المبادئ الأساسية التي يتميز بها ما يمكن أن نسميه بالمنهج الفلسفي الأميركي بما يلي: الإفلات من روح النظام، ومن نير العادات، وأحكام العائلة، وآراء الطبقة، وإلى حدّ ما أيضاً من أحكام الأمة المسبقة؛ وعدم الأخذ بالتقليد إلا بوصفه تعليماً، وبالأحداث الراهنة إلا لأنها نافعة لفعل عمل آخر أكثر صلاحاً، البحث عن سبب الأشياء من قبل الأفراد أنفسهم وفي داخلهم أيضاً، الميل إلى النتائج دون الانجرار مع الوسائل والنظر إلى العمق من خلال الشكل».

«إذا ما ذهبتُ إلى ما هو أبعد أيضاً، وإذا ما بحثت بين هذه السمات عن المبدأ الأساسي الذي يمكنه أن يلخص كلّ المبادئ

الأخرى، فإنّني سأكتشف أن الأميركي لا يلجأ إلا إلى الجهد الفردي داخل معظم هذه العمليات العقلية».

«أميركا إذاً هي أحد بلدان العالم حيث يتم درس تعاليم ديكارت بالشكل الأقل، وحيث يتم متابعتها بالشكل الأفضل»(1).

ألكسيس دو توكفيل

حين ترك الكالفينيون الطهريون (Puritains) إنجلترا هرباً من اضطهاد جاك الأول (Jacques 1er)، أبحروا على سفينة مايفلاور (Mayflower)، لا هرباً من أوروبا، بل لإعادة خلق أوروبا جديدة في العالم الجديد تكون أكثر طهراً وقداسة وأكثر ازدهاراً أيضاً. ولكن، ما إن وطئوا أرض الميعاد (La terre promise)، حتى كان عليهم مواجهة مشاكل كانت، وبشكل دقيق، مشاكل أميركية، ثمّ ما لبثت هذه المشاكل أن تضاعفت بالقدر الذي كانت فيه الجالية تمتد وتتنظم، بل أن بعضهم قد جعل وجوده بالذات موضع الشك، حين انفصل هذا الوجود عن إنجلترا أوّلاً، وحين انقسم بعد ذلك إلى زمرٍ متعادية، قبل أن تجد نفسها وسواها في آخر الأمر في الولايات المتحدة.

إذا كانت المشاكل، طيلة هذه الحقبة كلها أميركيةً، فالحلول كانت أوروبية: إنجليزية في الحقبة الاستعمارية، إنجليزية وفرنسية إبّان فترة الاستقلال، ألمانيّة فيما بعد، مع اقتراب حرب الانفصال. ومع ذلك، ومنذ البداية، أعطت المشاكل وقعاً أميركياً لهذه الإجابات. وعلى الإيمان بقدرة الجماعة، مع النعمة الإلهية، أو مع نعمة العقل، أو مع كلتا الاثنتين، أن تجد حلاً لها. التجربة الوحيدة

---

(1) Alexis de Tocqueville, *De La Démocratie en Amérique* (Paris: Gallimard, 1961), t. 2, p. 11.

هي أن على كلّ فرد أن يعيش شخصياً، إلا أنّه محاسب أمام الجماعة: عليه أن ينجح، فالعالم الجديد يستحق هذا الثمن.

كلّ سمات الذهن الأميركي هي هناك متناثرة: العملانية الإجرائية، المسؤولية الفردية، الاجتماعوية، التديُّنية. كل هذه السمات تنتظر الفرصة كي تنصهر، أن لم يكن في جسم من عقائد، فأقله في فلسفة قومية. وقد سنحت الفرصة مع ظهور **أصل الأنواع** (*L'Origine des espèces*) لداروين، وازدهار العلم التجريبي. وكانت النتيجة انبثاق فلسفة قومية كانت هي الذرائعية.

I - الحقبة الاستعمارية (1620 ـ 1776)

أ ـ لوك

تعرضت فلسفة الحقبة الاستعمارية لتأثير مزدوج، متقارب أحياناً. إنّه تأثير أفلاطون (Platon) ولوك، وعلى الأخص لوك، الذي قيل فيه إنّه كان «أبا الفلسفة الأميركية»[2].

كان انتماء المسافرين على متن ماي فلاور (Mayflower) إلى النخبة التجارية في إنجلترا، وكان مثالهم يتمثل بالريفي الإنجليزي النبيل. كانوا مثقفين، ولديهم اشتراكات بالمجلات الإنجليزية، أو إنّهم كانوا يطبعونها حفاظاً على التواصل مع ما كان يجري في إنجلترا، فحوت مكتباتهم الأعمال الأوروبية الأساسية، وكانوا يعيدون طباعتها في أميركا. كان همهم الأوّل تربية أولادهم: أرسلوهم أوّل الأمر إلى أوروبا، ثمّ وبسرعة افتتحوا المدارس. وبعد سنوات ست على إقامتهم في بوسطن أسسوا عام (1636) المدرسة التي ستتحول إلى جامعة هارفرد. كان أساتذة الفكر في هذه الجامعة

(2) Morton White, *Documents in the History of American Philosophy, from Jonathan Edwards to John Dewey* (New York: Oxford University Press, 1972), pp. 1-36.

إنجليزيين بالطبع: لوك، ثمّ هيوم، إذ تتلاءم التجريبية بشكل جيد على الأرض الأميركية مع اللامادية على طريقة بيركلي (Berkeley)، ومع «الحس المشترك» الإسكتلندي، حتّى لو لم تكن الجرعة قوية كما كان يقال، فالكل قد تمّ تحضيره أحياناً بقشرة من الأفلاطونية.

إلا أن البيئة الطبيعية والإنسانية لم تكن إنجليزية: فتنوع السكان، ومدى اتساع المساحات التي يجب استثمارها، أفسحا في المجال للفعل، لحرية الاستثمار الطبيعي والأخلاقي، للمغامرة الشخصية، الأمر الذي لم يكن ليتم دون ترك لونه على الفلسفة.

من لوك تلقى الآباء الحجّاج (Père Pelerins) الجواب على سؤالهم الأميركي الأوّل: أرض الميعاد يشغلها الهنود، فكيف نوفّق بين نداء الله ووصاياه «لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب»؟:

«الحقيقة والإخلاص هما من واجبات الإنسان بوصفه إنساناً لا بوصفه عضواً في مجتمع».

ومن لوك أيضاً، إستلهم آباء الاستقلال، حين أعلنوا مع نهاية الحقبة «إن الحقائق التالية بديهية بحدّ ذاتها: خلق الناس أجمعون متساوين، وقد وهبهم الله بعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها. ومن هذه الحقوق: الحق بالحياة، والحرية والبحث عن السعادة. وقد أقام الناس الحكومات ضماناً لهذه الحقوق، والسلطة العادلة تنبثق من رضاء المحكومين. وفي كلّ مرة يصبح فيها شكل الحكم هادماً لهذا الهدف، يحقّ للشعب تغييره، أو ازالته وإقامةحكم جديد، بتأسيسه على المبادئ وتنظيمه بالشكل الذي يبدو له الأكثر تميزاً لإعطائه الأمان والسعادة»[3].

---

(3) إعلان الاستقلال في الرابع من تموز 1776، بتحرير جفرسون (Jefferson) وترجمته.

ب ـ صاموئيل جونسون (Samuel Johnson)

كان صاموئيل جونسون أوّل فيلسوف أميركي (ولد عام 1696 في غيلفورد (Guilford) في مقاطعة كونكتيكوت (Connecticut)، وتوفي في ستراتفورد (Stratford) عام (1772). تعرف إلى بيركلي (Berkeley) الذي التقاه إبّان زيارة هذا الأخير إلى أميركا، وكانت له معه مراسلات في ما بعد. أما فلسفته، كما يقول هربرت شنايدر (Herbert Schneider)، فهي «مزيج ساذج من أفلاطونية طهرية ومن لامادية بيركلية»[4]، وتصوُّره للطبيعة بوصفها «صنيع» (Techné) الله لا ينطوي على نظرية في الفعل تستحق الإشارة إليها هنا. ثمة أشياء أربعة ضرورية لِكُلّ أثر ناجم عن فعل الخير (Euprassomenon). تعني هذه الكلمة الأثر الناتج عن فعل الخير (Eupraxia) الذي يقوم به فاعل ما.

«1 – الصنعة أو الفكرة، تعني الإشارة إلى شيء يمثل أو يقود.

2 – عمل ينفذ بالتوافق مع فكرة.

3 – عمل ناجح ممثَّل وموجَّه.

4 – شيء يمارس عليه هذا الفعل، وقد يكون الطريقة التي بها ينتج الفعل الأثر الذي يلي الفكرة[5]».

ج ـ جوناثان إدواردز (Jonathan Edwards)

أما الفيلسوف الكبير الآخر في هذه الحقبة، فكان جوناثان إدواردز (ولد في إيست ويندسور (East Windsor) في كونكتيكوت (Connecticut) عام (1703) وتوفي في برنستون (Princeton) في

---

(4) Herbert Wallace Schneider, *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1946), p. 22.

(5) المصدر نفسه، ص 8.

نيوجرسي New Jercey عام 1758). كان مدبراً في الكنيسة الأبرشانية (Congrégationnaliste)، وكان واعظاً يتميز بفصاحة نادرة وكاتباً غزير المؤلّفات. ومع ذلك، فإنه لم يضع مؤلّفاته التي يدين لها بالشهرة إلا بعد تقاعده، نتيجة خلاف كبير جعله في موقع المعارضة مع إنجيليي الصحوة الكبرى (Great Awakening)، والذين كان هو من أسس أبرشيتهم. حمل مؤلَّفه الأساسي عنوان **حرية الإرادة** (*The Freedom of the Will*)، وصدر عام (1754). حاولت فلسفته، ومن دون أن تكون انتقائية، التوفيق بين لوك، نيوتن، المذهب الطهري (Puritanisme) والأفلاطونية.

في كتابه المشار إليه[6]، تطرق بشكل خاص إلى حرية الإرادة أكثر مما تطرق إلى حرية الاختيار. دافع إدواردز عن قدرية كالفينية صارمة، تماشياً مع العقيدة الجبرية (Prédestination) ومع القول «بانحراف الطبيعة الإنسانية وفسادها»، الأمر الذي لا يبرر الخطيئة إطلاقاً، «ولا يبرر أبداً عدم فعل الخير».

خلافاً للوك، برهن إدواردز أن الرغبة والإرادة هما شيء واحد بعينه، «فالإنسان لا يرغب أبداً بشيء ما خلافاً لإرادته». يمكنه أن يحاول إقناع سواه بذلك بالكلام، لكنه يعرف في قرارة نفسه أن «إرادته ورغبته لا تتعارضان أبداً»، وبالتالي نجد «في كلّ فعلِ إرادةٍ فعلَ اختيار»، «في كلّ فعل إرادي نجد تفضيلاً أو هوى يسيطر على النفس»[7]. وإذا كنا نعرّف «الحافز» (Motif) بأنه «كلّ ما يحرك أو يثير أو يدعو الذهن لإرادة»[8]، فإن إدواردز يستنتج «أن الحافز هو،

(6) Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, Edited by Paul Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1957), pp. 432-433.

(7) المصدر نفسه، ص 139–140.

(8) المصدر نفسه، ص 141.

كما يتمثل للذهن، الأشد قوة، والذي يحدد الإرادة»[9]. وبمعنى ما، يعتبر لوك على حقّ: «فالإرادة تتبع آخرَ قرارٍ يتخذه العقل»[10].

إلا أن «الإرادة بحدّ ذاتها ليست فاعلاً يتمتع بإرادة: أن القدرة على الاختيار بحدّ ذاتها لا تملك سلطة أن تقرر. إن من يملك الفعل الإرادي هو الإنسان أو النفس [...]. ومن يملك حرية الفعل تبعاً لإرادته هو الفاعل الذي يملك الإرادة»[11].

لذلك علينا أن نميز بين شيئين: عزم الإرادة الذي يُتخذ علة في «الحافز الخارجي أو في الميل العادي الداخلي»[12]، وحرية الفاعل الذي يملك الإرادة. إن الإنسان ليس حراً ليريد ما يريد، إلا أنّه «حرّ تماماً» لأن يفعل ما يريد.

إلا أن الإنسان ليس الفاعل الأخير. الله هو وحده «الفاعل» الحقيقي، وبالتالي «فإن الإرادات البشرية موجودة في الإرادة الإلهية، وهذه الإرادات ليست فاعلة إلا في الله»[13]. «فيه تعالى نحيا، ونتحرك ونحصل على كينونتنا»[14].

لا تعتبر عقيدة إدواردز حول قدرة الله الكلية، كما لاحظ شنايدر (Schneider)، مجرد عودة إلى الكالفينية، بل هي حجة إيجابية لصالح الحلولية التي ترقى إلى نيوتن ولوك[15]. لا يزعم

---

(9) المصدر نفسه، ص 142.

(10) المصدر نفسه، ص 148.

(11) المصدر نفسه، ص 163.

(12) المصدر نفسه، ص 164.

(13) Schneider, Ibid., p. 21.

(14) Edwards, «The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended,» publié en 1758, cité par Schneider, Ibid., p. 20.

(15) المصدر نفسه، ص 20.

إدواردز، كما فعل بركلي، أن المادة غير موجودة، فهي موجودة في الله. كان إدواردز أوّل فيلسوف أميركي رفض الثنائية الديكارتية: المكان هو الله، كما يقول نيوتن، الكون موجود «في الروح الإلهي». أما ما ينفيه إدواردز بالمقابل، فهو أن الجواهر المخلوقة بإمكانها الاستمرار في الوجود من دون الله. ما يعني أن «حفظها في الوجود بواسطة الله» هو «خلق متواصل»: إن الله يخلقها من عدم في كلّ لحظة من وجودها(16).

لا يمكن للإنسان أن يصل للتنعم كلياً بالله عبر طرق المعرفة العادية. ويعترف إدواردز، شأن لوك، أن البراهين التجريبية لا تخفف من التأكيد على أن الإنسان يجد سروره في الله، إلا أن حبّ الله هذا، وهذا التمتع بالله، لا يمكن أن يكون «انفعالاً» طبيعياً. بل هو يكتسب «معنى القلب»، الذي يختلف عن فهم لوك له، إنّه نوع من الطريق الأفلاطوني الذي يقود إلى هذا «الفهم للأشياء الإلهية الذي يسميه الكتاب المقدس بالفهم الروحي»(17).

---

(16) Edwards, «The Great Doctrine...,» cité par: Schnieder, p. 20.

(17) «Religious Affections,» in: White, *Documents in the History of American Philosophy, from Jonathan Edwards to John Dewey*, pp. 42-50.

II - الأنوار والثورة (1763 ـ 1800)

ثمة مسألتان تختلف الواحدة منهما جداً عن الأخرى، وجدتا بدورهما حلاً في أوروبا، إلا أنّهما أعطتا لأميركا إن لم يكن فكرة فأقله صوتاً: استبدادية (Autoritarisme) الأعضاء القادة للكنائس في إنجلترا الجديدة، والمركنتيلية الإنجليزية. يبرر **العقد الاجتماعي** (*Le Contrat social*) عند روسو، و**رسالة** (*Traité*) لوك، تمردَ عصر الانوار المزدوج على الطهرية وعلى إنجلترا، فبهما اكتسبت أميركا روحاً وأصبحت أمّة.

1 ـ «الأنوار الأميركية»: التأليهية (إيتان ألن)

في الدين، انحازت «الأنوار الأميركية» إلى جانب لوك ضدّ إدواردز. تمّ الاستناد «إلى البراهين الطبيعية»، إلى العقل بدلاً من القلب: أخلت الطهرية المكان للتأليهية. تعزز تأثير لوك بنيوتن وبالعلم الجديد وكتابات الفلاسفة الفرنسيين: كابانيس (Cabanis)، كوندورسيه (Condorcet)، ديديرو (Diderot)، فولناي (Volney) وفولتير (Voltaire). ولم تفرض التأليهية نفسها إلا بعد الثورة، وحينها استطاع إيتان آلن (Ethan Allen) (1737–1789) أن يكتب في **العقل، الوسيط الوحيد للإنسان** (*Reason, the Only Oracle of Man*) (1784):

«مع القبول بفكرة [أن أحداً لا يستطيع من خلال البحث أن يجد الله أو الكلي القدرة في كماله]، فأنا مع ذلك مقتنع أنّه لو تجرأ الناس على استخدام عقلهم بحرية في هذه المواضيع الإلهية، كما يفعلون في الأمور اليومية، فهم سيتخلصون وإلى حدّ بعيد من عماهم ومن أوهامهم، وسيتوصلون إلى أفكار أكثر سمواً عن الله وعن التزاماتهم تجاهه وتجاه الناس أمثالهم، وسيكونون أكثر سعادة وأكثر غبطة لإدراكهم فضائل مملكته الأخلاقية، وسيكونون أفضل أعضاء المجتمع، وسيكلفون، بتحريض من حوافز متعددة وقوية، على ممارسة الأخلاق التي تشكل الكمال الأكبر والأخير التي بمقدور الطبيعة الإنسانية بلوغه»[18].

2 ـ الثورة

استند آباء الاستقلال، كما رأينا، إلى لوك لتبرير القطيعة مع إنجلترا. لم يقرأوا، كما كل الناس، لوك فقط، بل هارنغتون (Harrington)، شافتزبيري (Shaftesbury)، آدم سميث (Adam Smith) وهيوم (Hume)، وكانوا يعرفون نظريات مونتسكيو (Montesquieu) وروسو (Rousseau)، وإن كانوا لم يقرأوها.

أبرز شخصيات ثلاث عرفتهم الثورة هم: توماس جفرسون، بنيامين فرنكلين وتوماس باين (Thomas Paine). كانوا ثلاثتهم من عبدة الله وحده، ومن المعجبين المتحمسين للثورة الفرنسية، ومن المناصرين الحازمين للحقوق الطبيعية والمدنية.

(18) Walter G. Muelder and Laurence Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings* (Boston; New York: Houghton Mifflin Company, [1940]), p. 87.

أ ـ بنيامين فرنكلين

بنيامين فرنكلين (1706-1790)، «الأميركي الأوّل المتحضر»، لم يُعرف بوصفه فيلسوفاً، بل كان معروفاً بشكل خاص بوصفه مكتشف الواقية من الصواعق (Paratonnerre)، والمفاوض بشأن التدخل العسكري الفرنسي في حرب استقلال أميركا ضدّ إنجلترا Eripuit (Coelo fulmen, sceptrumque tyrannis، على ما يقول تورغو (Turgot). أما مقالته الوحيدة في مجال الفلسفة **أطروحة حول الحرية والضرورة، المتعة والألم** (*A Dissertation on Liberty and Necessity pleasure and Pain*) (1725)، فقد جعلته يندم على ما غامر به، وقد عمل ما في وسعه ليسحب النسخ التي لم تجد من يسحبها من التداول، وكان يفضل الفعل على النظر.

ب ـ توماس باين

توماس باين (1737-1809) إنجليزي قيل عنه إنّه كان جدّ أميركا، كان فيلسوفاً أكثر مما كان سياسياً. بعد الثورة الأميركية، عاد إلى إنجلترا، حيث نشر رسالة بعنوان (*Rights of Man*)، (1791)، انتقد فيها بورك (Burke) الذي أقدم على التصدي للثورة الفرنسية، وذهب إلى حدّ اتهامه بالخيانة العظمى. لجأ إلى فرنسا حيث أعطي الجنسية الفرنسية. أخذ الأمور هناك بجدية، فصار عضواً في المجلس النيابي عام (1792)، وإبان فترة الإرهاب أعيد إلى السجن، ولم يحرر منه إلا عام (1802)، فقفل عائداً إلى أميركا، حيث توفي منسيّاً بعد عدة سنوات.

درس باين فلسفة الأنوار في إنجلترا، وحين التقاه فرنكلين في لندن عام (1774) عرض عليه السفر إلى أميركا بوصفه صحفياً، وفي الحقيقة، هو كان يرسله بصفته منظراً للثورة في أميركا. أصدر باين

عام (1776) مؤلَّفه الشهير **الحس المشترك، كتابات رجل إنجليزي** (*Common sense, written by an English man*)، الذي بيع منه ما يزيد على ثلاثمائة ألف نسخة.

كتب باين في رسالته «حقوق الإنسان» (*Rights of Man*):

> «يمكن تلخيص واجب الإنسان بنقطتين اثنتين: واجبه تجاه الله، وهذا ما يجب على كلّ إنسان أن يشعر به، وتجاه قريبه الذي يجب أن يعامله كما يريد أن يعامل من جانبه [.].وحقوقه الطبيعية هي أساس كلّ حقوقه المدنية [..]. والحقوق الطبيعية هي الحقوق التي تعود دائماً للإنسان عبرالحق بالوجود. وبذلك فهي كلّ الحقوق الثقافية أو حقوق الروح، واليها يضاف كلّ هذه الحقوق التي تعطى له للعمل بوصفه فرداً من أجل رفاهيته وسعادته والتي لا تضر ابداً بحقوق الآخر. والحقوق المدنية هي الحقوق التي تعود للإنسان عبر الحقوق التي تؤول إليه بوصفه عضواً في المجتمع. ولكل حقّ مدني أساسه في الحق الطبيعي الموجود مسبقاً عند الفرد، إلا أنّه لا يملك دائماً القدرة الفردية على التمتع به. وبهذا الشكل هم جميعاً من يستند إلى الأمان والحماية»(19).

ج ـ توماس جفرسون

يعتبر توماس جفرسون (1743–1826) مهندس الثورة. بفضله صار ما لا يمكن أن يكون إلا حرباً مناهضة للاستعمار ناجحة، ثورة اجتماعية فعلية.

لا يعود السبب في ذلك لكونه كان، وعلى التوالي عضواً في الكونغرس (1783)، سفيراً في فرنسا (1785–1789)، سكرتير دولة (1790–1794)، نائباً للرئيس (1796–1800) ثمّ الرئيس الثالث

---

(19) Thomas Paine, *Common Sense, and Other Political Writings*, Edited with an Introd. by Nelson F. Adkins (New York: Pyramid Publications, 1966), p. 127.

للولايات المتحدة (1800-1808)، إذ وكما يقول ديوي في سيرته عن جفرسون، «فاقدو الأهلية كانوا سفراء ورؤساء»[20]، بل لأنه عرف كيف يمنح أميركا مؤسسات ديمقراطية تستجيب لتطلعات الشعب.

«حين نريد الحديث عن قوانين الولايات المتحدة السياسية، فلا بدّ من البدء، كما يقول توكفيل (Tocqueville)، دائماً من عقيدة سيادة الشعب. [..] في أميركا [..] يصار للاعتراف بالسيادة في الأعراف ويعلن عنها في القانون، وهي تتمدد بحرية لتصل دون حواجز إلى أقصى النتائج [..] ثمة بلدان تكون السلطة فيها بشكل من الأشكال خارج الجسم الاجتماعي، تؤثر عليه وتلزمه السير باتجاه ما.

ثمة بلدان أخرى تكون القوة فيها مقسّمة مع كونها، وفي أن واحد، في المجتمع وخارجه. لا شيء من هذا القبيل يُرى في الولايات المتحدة، فالمجتمع فيها فاعل بذاته وعلى ذاته، لا قوة إلا في صلبه، بل إننا لا نصادف شخصاً يجرؤ على تصور فكرة البحث خارجه أو حتّى التعبير عن ذلك. يشارك الشعب في تكوين القوانين عبر اختيار المشرعين، وفي التطبيق عبر انتخاب الفاعلين في السلطة التنفيذية، بإمكاننا القول إنّه يحكم نفسه. طالما أن الجانب المتروك للإدارة ضعيف ومحدود، طالما أنَّ الإدارة تشعر بأن لها أصلها الشعبي، وهي تستجيب للقدرة التي انبعثت منها. يسيطر الشعب على العالم السياسي الأميركي كما يسيطر الله على الكون. إنّه سبب كلّ شيء وغايته، كلّ شيء يخرج منه وفيه يستغرق»[21].

عقيدة سيادة الشعب، كان جفرسون قد أدخلها في إعلان

---

(20) Thomas Jefferson: *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, Presented by John Dewey (New York; Toronto: Longmans, Green and Co., 1940), and (New York: Fawcett World Library, 1957), p. 9.

(21) Tocqueville, *De La Démocratie en Amérique*, t. 1, pp. 54 et 56.

الاستقلال الذي قام هو بصياغته وبالطبع بموافقة كل الممثلين الآخرين للولايات الثلاث عشر الأميركية المجتمعين في الكونغرس يوم 4 تموز 1776.

نجد ذلك في **قانون فرجينيا للحرية الدينية** (*Statut de Virginie*)، الذي اعتبره جفرسون بمنزلة ثاني أعماله الذي كان يأمل تذكره، فإعلان الاستقلال كان العمل الأوّل وتأسيس جامعة فرجينيا كان العمل الثالث.

«مع كامل الوعي أن الله الكلي القدرة قد خلق العقل الحر، وأن كلّ المحاولات للتأثير عليه بالعقاب أو القصاص الجسدي أو بالحرمان من حقوق مدنية ما، توصل لخلق عادات نفاق وخساسة، وتبعد عن قصد الفاعل المقدس لديننا، الذي هو سيد الجسد والروح، ومع ذلك لم يختر أن ينشره بالإكراه الجسدي أو الروحي، وقد كان بوسعه أن يفعل ذلك، وهو الكلي القدرة، وأن الزهو الجاحد عند المشرّعين والقادة أيضاً، من مدنيين وكنسيين، الذين هم أنفسهم غير معصومين ولا ملهَمين، قد فرضوا سيطرتهم على إيمان الآخرين، منصِّبين آراءهم وأحوال تفكيرهم بوصفها وحدها الحق والمعصومة، محاولين فرضها كما هي على الآخرين، ما أوجد وأقام ديانات باطلة على الجزء الأكبر من العالم وفي كلّ العصور؟ وإن إجبار الإنسان على تقديم إسهام مالي لنشر آراء لا يؤمن بها، بل يحتقرها، هو إجرام واستبداد.

[..] وإن لا سلطة للحكومة المدنية على آرائنا الدينية، كما أنَّ لا سلطة لآرائنا في ما خصّ الفيزياء أو الهندسة. [..] وإن المعاناة من ممارسة قاض مدني سلطته في مجال الرأي ويقيد المهنة أو نشر المبادئ، بحجة أن لها توجهات سيئة، هو خطأ جسيم، يؤدي في الآن نفسه للقضاء على كلّ حرية دينية [..][22].

ونتيجة هذا كلّه أعلن المجلس حرية العبادة.

(22) Jefferson, Ibid., pp. 113-114.

في النقاش الشهير الذي جرى بين جون آدامز، (John Adams)، ألكسندر هاملتون (Alexander Hamilton) وتوماس جفرسون حول السلطة وحدودها، أراد آدامز، وكان كالفينياً صالحاً يؤمن «بفساد الطبيعة الإنسانية»، الحدَّ من سلطة الحكومة. عارض هاملتون هذا الرأي، لأنّه لا يؤمن «بفساد الطبيعة الإنسانية»، بل لأنّه كان يعتبر الانتخاب بما له من شحن عام قد جعل الإنسان «غير قابل للفساد». وقف جفرسون إلى جانب آدامز ولكن لسبب آخر مختلف.

«Malo periculosam libertatem quam quietam servitutem» [أفضّل حرية خطرة، على عبودية مسالمة]. حتّى هذا الشر يولّد خيراً، فهو يمنع انحلال الحكومة، ويوجه الانتباه الشامل للأمور العامة. وأنا أزعم أن تمرداً صغيراً من وقت لآخر هو من الأمور الجيدة، بل الضرورية أيضاً في العالم السياسي، تماماً كما هي العاصفة في العالم الطبيعي»[23].

كان جفرسون رسول الحرية والديمقراطية، الحق الفردي بالاختلاف[24] مع حقّ الشعوب للتصرف من أنفسها[25].

يقول ديوي إنّه لا يجب قياس أهمية جفرسون في حياة الولايات المتحدة وفي فكرها بدرجة أصالة أفكاره السياسية. بعض هذه الأفكار مصدرها أرسطو وشيشرون وآباء الكنيسة، وبعضها الآخر استقاه من لوك، وثمة أفكار أيضاً ربما استقاها من فلسفة الأنوار الفرنسية.

«الجديد فيها والغني بالدلالة، هو أن هذه الأفكار قد تمّ بثها بوصفها التعبير عن «الروح الأميركية»، وتبعاً لها كانت الإرادة الأميركية معدة

(23) Lettre à Madisson, in: Jefferson, p. 56.

(24) المصدر نفسه، ص 119.

(25) المصدر نفسه، ص 178-179.

للعمل. ثمّ أن جفرسون كان شديد الاقتناع بجدة الفعل بوصفه «تجريباً» عملياً، وهذه واحدة من الكلمات المفضلة عنده حين كان يتحدث عن الحكومة الذاتية (Self- government)، وأن ذلك كان السمة القومية لهذه الأفكار من الزاوية النظرية. إن جدة الوضع موضوع التطبيق كان شديد الوضوح أكثر من المبادئ الكافية فيه، والتي لم تكن جديدة»[26].

لم تكن فلسفة جفرسون السياسية فلسفة أميركية لأنها كانت تجريبية وحسب، بل لأنها كانت فلسفة أخلاقية، فـ «الحقائق البديهية بحدّ ذاتها»، مثل اعتبار جميع الناس متساويين، وان لهم «حقوقاً لا يجوز التصرف بها»، لم يكن لها أوّل الأمر عند جفرسون دلالة قانونية، بل كان لها دلالة أخلاقية ترتبط بمفهومه عن الله وعن الطبيعة، يتقاسمها مع معاصريه، والتي يتقاسمها الأميركيون اليوم أيضاً، حتّى إن لم يعوا ذلك بشكل جليّ.

«يمكن لنا أن نتساءل»، على ما يقول ديوي «ما إذا كان دفاع الديمقراطية عن الانتقادات التي تكون عرضة لها» من الأمور الوافرة السهولة، إذا ما عدنا إلى موقف جفرسون الأخلاقي،

«حتّى لو توجب علينا استخدام مصطلح آخر لصياغة المثال الأخلاقي الذي تستخدمه الديمقراطية. إن تجديد الإيمان بالطبيعة الإنسانية المشتركة، بقواها بشكل عام وخاص، وبقدرتها على الإجابة على العقل وعلى الحقيقة، لهو سدّ أكثر صلابة تجاه التوتاليتارية من البرهنة على النجاح المادي أو القلق اللامشروط بأشكال سياسية وقضائية نوعية»[27].

---

(26) المصدر نفسه، ص 25.

(27) المصدر نفسه، ص 35.

III - من الاستقلال إلى حرب الانفصال (1776 ـ 1865)

تشكل الفترة التي تمتد من الاستقلال إلى إعادة بناء الولايات المتحدة بعد حرب الانفصال، الفترةَ التي اتخذت فيها الحضارة الأميركية شكلها، فالمشكلات التي واجهت الجمهورية الفتية كانت تعني الجميع، ما يستدعي الحس العملي ومسؤولية كلّ واحد. يتعلق الأمر بوضع مبدأ الديمقراطية التي قال بها جفرسون على المحكّ، وفي كلّ الميادين تكوَّنت الجماعات التي توضع فيها الأفكار الاجتماعية موضع التجريب، والأندية التي تناقش مستقبل الدول (الولايات) المنظمة إلى الاتحاد في كلّ مكان تقريباً. وفي الجامعات التي تضاعف عددها، جعل الأساتذة كَنْت إلى جانب الإسكتلنديين، وخارج الجامعة عارضت أميركا الفلسفة الأوروبية القائلة بتعالي العقل بفلسفة تقوم على تعالي الشعور.

1 ـ عصر الأساتذة

أخذ الأساتذة على عاتقهم، وكانوا في معظمهم خَدَمَة طائفة دينية (الكالفينية غالباً)، مهمةَ تعليم عقيدة المعلمين بشكل دقيق. هذا وقد كتب فرنسيس وايلاند (Francis Wayland)، أستاذ الفلسفة

بامتياز، في كتابه **عناصر العلم الأخلاقي** *(Elements of Moral Science)* (1849) : «غاية مؤلِّفي التعليم، هدفه أن يكون سهلاً، واضحاً وتعليمياً بشكل صرف»[28]، وفي التمهيد لكتابه **عناصر الفلسفة العقلية** *(Elements of Intellectual Philosophy)* (1854) أورَدَ: «حاولت [..] أن أقدّم وأن أوضح حقائق الفلسفة العقلية الأكثر أهمية، أكثر مما اعتنيت بالنتائج التي يمكن استنتاجها منها»[29].

والفلسفة التي تدرس، حيث كانت تدرس[30]، هي الفلسفة الإسكتلندية، فلسفة رايد (Reid)، ستيوارت (Stewart) وهاملتون (Hamilton). عدا وايلاند، الذي كان أستاذاً في جامعة براون[31] (Brown)، كان جيمس ماكوش (James McCosh) من برنستون (نيوجرسي)، يقدّم في بداية عمله الجامعي تعليماً يتطابق بدقة مع العقيدة الإسكتلندية. وينطبق الأمر أيضاً على فرنسيس بوين (Francis Bowen) من جامعة هارفارد (نيو هافن كونكتيكوت)، والذي يشكل كتابه **العقل الإنساني** *(The Human Intellect)* (1868) مرحلة هامة في تطور علم النفس الأميركي.

لم يقتصر التعليم الجامعي على الفلسفة الإسكتلندية، إذ كانت الفلسفة الألمانيّة، لا سيّما فلسفة كَنْت، تعرض بدقة وبشكل نسقي

(28) ص 4.

(29) ص III.

(30) لم تكن تدرس الفلسفة في كلّ مكان، في مقالة صدرت عام 1879 في *Mind*، بعنوان «الفلسفة في الولايات المتحدة» (Philosophy in the United States) يلاحظ جورج ستانلي هول أنّه في غالب الحالات، كان تدريس الفلسفة مقتصراً على تدريس رئيس المعهد الجامعي الأخلاق والمنطق والجماليات. وعلى 300 معهد جامعي كان أقل من نصف دزينة يعلم الفلسفة التي هي غير لاهوتية. وهذا ما أتاح له القول إن الفلاسفة في أميركا هم أشد ندرة من الثعابين في النرويج.

(31) Providence, Rhode Island.

من جانب لورنس ب. هيكوك (Laurence P. Hickok) من الـ (Union College) (Schenectady Etat de New York). وفي هارفرد عَرَّفَ فريدريك هـ. هيدج (Frederik H. Hedge)، وبعده جيمس ووكر (James Walker) بأعمال كَنْت وشيلنغ (Schelling). وأخيراً قام بوين، الذي خلف ووكر، بإدخال شوبنهاور (Schopenhauer)، وهارتمان (Hartmann)، ثمّ أصدر عام 1877 كتابه **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى شوبنهاور وهارتمان** (*Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*).

2 ـ المذهب المتعالي

كتب رجيس ميشو (Regis Michaud): «الحسن حظّ الأميركيين، أن يقوم فيلسوف إنجليزي مغمور، لكنه أصيل، بصياغة المثال الكَنْتي في معادلات جذّابة، وأن يقوم ناقد عبقري متحمس بتمجيد هذا المثال بإظهاره بوضوح رؤيوي. لقد ترجم كولريدج (Coleridge) وكارلايل (Carlyle) أعمال كَنْت بما يتناسب والأدمغة الأنجلو ـ ساكسونية»[32].

مهما قيل عنه، لن نَفِيَ أبداً كولريدج بشكل خاص، وهو الأقل غموضاً مما يعتقد ميشو[33]، كلَّ ما ندين به لكتابه **أفكار تساعد على التفكير** (*Aids to Reflection*)، لا عن المذهب المتعالي (Le Transcendantalisme) بشكل خاص، بل عن الفلسفة الأميركية بمعناها الدقيق: مفهوم التعقل (l'entendement) بوصفه ملكة خيار الوسائل، مفهوم العقل الخالص (Raison pure) بوصفه معرفة

---

(32) Régis Michaud, *Littérature américaine* ([s.l.: s. n.], 1926), p. 18.

(33) Paul Deschamps, *La Formation de la pensée de Coleridge, 1772-1804* (Paris: Didier, [1964]).

الحقائق الروحية الأكثر عمقاً، مفهوم العقل العملي (Raison pratique)، وهو «العقل بالمعنى الكامل والاسمي»، بوصفه إدراك المبادئ الأخلاقية الأكثر سمواً، وفوق ذلك كلّه، قصور «الشعور» بوصفه «حس القلب» بالطبع، باستعارة منا لتعبير من إدواردز، ولكن بوصفه بشكل خاص أساس التجربة.

والى أميركا الفتية حمل كولريدج حركته الفلسفية الأولى، وهي حركة رومانسية: المذهب المتعالي.

بدوره أيضاً كان المذهب المتعالي وريث إنجلترا، وريث هذه الرومانسية التي تمجد الشعور والنظر اللاهوتي - الماورائي، الرومانسية التي تختلف بقوة عن الرومانسية الفرنسية. ولكن نظراً لطبيعته بالذات، وفي سياق الثورة، لا بدّ من وعي الفيلسوف الأميركي لـ «أناه» (son Moi). فمع والت وايتمان (Walt Whitman)، يغنّي الأنا واستقلاله، وأميركا والديمقراطية، إنّه يقتبس من أوروبا، «ولكن لكي ينعتق بشكل أفضل [..]. لقد اكتملت الأزمنة الحديثة، وأميركا ستكون خارج الصفحة تماماً، والمثال القومي سيجد أخيراً المسؤولين الجديرين به، أوروبا للأوروبيين، في حين تتابع الولايات المتحدة قدَرها الخاص»[34].

يعتبر المذهب المتعالي أوّلَ مغامرة فكرية تعبِّر عن هذا القدر، وهو أوّل حركة فلسفية أميركية، إلا أنّه ليس إلا حركة تمرد، وقد افتقرت لوجود أمثال جفرسون ليحولها إلى حركة ثورية.

هذا لا يعني أن المذهب المتعالي قد افتقد الموهبة، بل على العكس، فالفلسفة الأميركية لن تجد على الإطلاق كُتّاباً مدهشين،

(34) المصدر نفسه، ص 16.

عدا وليام جيمس ربما، أمثال إمرسون، ثورو (Thoreau) ووايتمان. لم يكن ينقصهم أن يكونوا أميركيين، وقد كان لهم جميعاً كل السمات، لكنهم شأن العصر الذي عاشوه، كانوا منقسمين.

أ ـ وليام شانينغ

كان وليام إ. شانينغ (1780–1842) «شليرماخر (Schleiermacher) أميركي»[35]، وهو من أمّن انتقال الفلسفة الأميركية من فلسفة الأنوار إلى المذهب المتعالي. تأثر بجفرسون وروسو، وهو يدين إلى **محاضرات** (*Dissertations*) الإنجليزي ريتشارد برايد (Richard Pride)، أحد مناصري الاستقلال الأميركي، في اكتشافه الفلسفة الإسكتلندية. «لقد خلّصني برايد من فلسفة لوك»، هذا ما أعلنه شانينغ، «لقد علمني نظرية المُثُل الأفلاطونية، وأنا مثله أكتب دائماً في القانون، والحب، والمثل، و. . . إلخ، (بحرف كبير). ومن المحتمل أن يكون كتابه الذي قولب فلسفتي وأعطاها الشكل الذي احتفظت به على الدوام، هو الذي فتح ذهني على **عمق المذهب المتعالي**[36].

هذا التأثير المثلث أوصل شانينغ إلى «إنسانوية» يكون الله فيها هو الحب، والإنسان جيداً بطبيعته، والدين «عبادة الخير»، إنّها إنسانويته، فيها يلتقي، كما يقول شنايدر (Schneider)، «مُثُلَ الأنوار الأميركية، إرث الطهرية، وحماس الصحوة الدينية العاطفي»[37]. إلا

---

(35) Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 61.

أسس شليرماخر الدين على الحدس والشعور موفقاً بين العقلانية، العقلانية ـ العليا، والتقوية.

(36) المصدر نفسه، ص 63.

(37) المصدر نفسه، ص 61.

أنّه لا يسعنا تصوُّرَ تحولٍ أكثرَ جذريةٍ للكالفينية، كان إدواردز المدافع عنها. إن ما أظهره شانينغ في **الحجة الأخلاقية تجاه الكالفينية** (*The Moral Argument Against Calvinism*) (1809) هو أن: العقيدة الكالفينية حول الفساد الطبيعي في الإنسان وحول الجبرية، لا تتطابق مع الإيمان بجود الله وعدالته.

قدم شانينغ لأوّل مرة صياغة لموضوع المذهب المتعالي في مؤلَّفه **صورة الله** (1828) (*Likeness to God*):

«ان فكرة الله الجليل والرهيب، هي فكرة طبيعتنا الخاصة الروحية، وقد تطهرت وتوسعت إلى ما لا نهاية. [..] الله هو الاسم الآخر للعقل البشري منزهاً عن كلّ خطأ ونقصان، وهو يطال كلّ حقيقة ممكنة. [..] وهذا يقال أيضاً على كلّ كمالات الآلهة الأسطورية (Déité) الأخلاقية. ونحن لا نفهمها إلا عبر طبيعتنا الأخلاقية.

[..] إنه ليس سوى بفضل قوة الفكر وحدها التي تتيح لنا أن نكيف وسائل مختلفة ومعقدة على غايات بعيدة [..] نستطيع فهم العقل الفعال الذي أقام النظام والعلاقات وتناسق الطبيعة. إننا نرى الله حولنا، لأنّه يبقى فينا»[38].

وإلى جانب المذهب المتعالي، بشَّر شانينغ بالذرائعية (Pragmatisme) وبالمذهب الطبيعي (Naturalisme):

«إن الله يقدِّرنا للنشاط، ومتابعة الغايات وللفعالية. والعمل الذي يكون الله مصدره، والذي ينجز بكامل الوعي لما وهبنا من حظوة، هو المصدر الأعلى للبهجة»[39].

---

(38) William Channing, *Unitarian Christianity and Other Essays*, Edited, with an Introd. by Irving H. Bartlett (New York: Liberal Arts Press, [1957]), pp. 90-92.

(39) *Mémoirs of W. E. Channing*, 1848, 1, p. 189, cité par Schneider, Ibid., pp. 61-62.

ب ـ رالف ف. إمرسون

يُعتبر رالف فالدو إمرسون (1803 ـ 1882) بالتأكيد، إلى جانب جيمس، المؤلّف الأكثر شهرة خارج الولايات المتحدة. «قائد عصبة والناطق باسم الجيل الجديد» يقول ميشو[40]، أعلن إمرسون انتماءه إلى المذهب المتعالي.

بعد دراسته في جامعة هارفرد، مارس إمرسون التدريس لبعض الوقت، ثمّ صار مدبر الكنيسة الثانية في بوسطن. عام (1832) أحدث قطيعة مع دين رآه شديد العقلانية. كان باستطاعة شانينغ تخليصه، إلا أنّه يشعر بحريق داخلي لم يكن لأي نظر أن يغذيه. أثناء إقامته في إنجلترا، حيث التقى مع كارلايل، ثاب إمرسون إلى رشده، فعاد إلى الولايات المتحدة واستقر في كونكورد، القرية التي أسسها أجداده غير الامتثاليين (Non conformists). ثمّ عاد لاحقاً إلى أوروبا، ومنها عاد مع مؤلّف **السمات الإنجليزية** (*English Traits*) (1856).

في كونكورد، التي صارت قِبلة المذهب المتعالي، شرع إمرسون بالكتابة وتحضير المحاضرات، التي سرعان ما تكاثرت، إلى درجة أنه كان يدعى لإلقائها من بوسطن إلى شواطئ الميسيسبي. وفي كونكورد، استقبل عدداً كبيراً، بل ندوة من الأصدقاء: برونسون ألكوت (Bronson Alcott)، هاوثورن (Hawthorne)، وبعض المريدين: ثورو، مرغريت فولر (M. Fuller).

عام (1836) صدر كتاب **الطبيعة** (*Nature*)، حيث قام إمرسون بعرض نظريته عن المذهب المتعالي:

«لماذا لا نتمتع بعلاقة أصلية مع الكون؟ لماذا لا يكون لنا شاعرية

---

(40) Michaud, *Littérature américaine*, p. 18.

وفلسفة حدس، لا فلسفة تقليد، ودين يكون موحى لنا لا تاريخ الدين الذي كان موحى لهم؟ وفي القيظ، وفي فصل وسط الطبيعة، حيث أمواج الحياة تحيط بنا وتدخل إلى أعماقنا، والتي تدعونا بالقوى التي تهبنا لعمل يتناسب والطبيعة، لماذا يجب علينا بعد ذلك أن نتوه بين عظام أموات الماضي المتيبسة، وأن نلبس الجيل الحي من تركاته؟ فالشمس ما زالت تشرق اليوم أيضاً، وفي الحقول المزيد من الصوف والقنب. ثمة أراض جديدة موجودة، وكذلك الناس الجدد والأفكار الجديدة. لنأخذ أعمالنا على عاتقنا، وكذلك قوانيننا وكرامتنا»(41).

وفي محاضرة له ألقاها عام (1841) سيقول إن الطبيعة سيرورة واستمرارية:

«منهاج الطبيعة: من باستطاعته تحليله؟ هذا النهر الذي ينحدر بسرعة لن يتوقف ابداً حتّى نلحظه. لا نستطيع أن نفاجأ الطبيعة في زاوية ما، ولا أن نجد إطلاقاً طرف خيط، ولا أن نقول أين نضع الحجر الأول [..]. إن ثبات الكل هو بدء دائم. كلّ فعل طبيعي هو فيض، وما يفيض عنه هو فيض أيضاً، وعن كلّ فيض يفيض فيض جديد. وإذا كان بإمكان شيء أن يقاوم دون أن يتحرك، فسيكون عرضة للانسحاق والفناء بفعل العاصفة التي يقاومها، وإذا كان ذلك روحاً، فستصبح مجنونة، كالمجانين الذين يتمسكون بفكرة ولا يتبعون مجرى الطبيعة. الطبيعة ليست سبباً، بل أثراً دائم التجدد، الطبيعة تأتي من الأعلى باستمرار، إنّها طاعة رهبانية دون انقطاع»(42).

عام (1837) ألقى محاضرته الشهيرة **الطالب الأميركي** (*The American Scholar*)، التي تُعتبر على حدّ قول أوليفر فاندل هولمز (Oliver Wendell Holmes) «إعلانَ الاستقلال الثقافي للولايات

(41) *Selections from Emerson*, introduction et des notes, par G. d'Hangest (Paris: Hachette, 1925), p. 1.

(42) Perry Miller, *The American Transcendentalists, their Prose and Poetry* (New York: Doubleday, 1957), p. 54.

المتحدة»، وفيها يقول إن المثقف لا يصبح مثقفاً من قراءة الكتب أو من مراقبة الطبيعة، بل وككل إنسان، بالعمل،

> «العمل يعتبر ثانوياً أو تابعاً بالنسبة للمثقف، ولكنه أساسي. من دونه لا يصبح إنساناً، وبدونه لا يمكن للفكر أن ينضج ويتحول إلى حقيقة»[43].

وهو ينصح تالياً المثقف الأميركي أن: 1 - يتحول إلى الحاضر «أدب الفقراء، مشاعر الطفل، فلسفة الشارع، دلالة الحياة اليومية»[44]، «يكفي معرفة اليوم لإدراك عالم الأمس والغد»[45]، 2 - أن ينظر حوله وفي ذاته: «يفاجأ الإنسان إذ يجد أن الأشياء القريبة لا تقل جمالاً ودهشة عن الأشياء البعيدة، فالقريب يفسر البعيد، والنقطة محيط صغير، والإنسان يرتبط بالطبيعة كلها»[46]، 3 - أن يتحول عن أوروبا: «لقد أعرنا، ولوقت طويل سمْعَنا إلى ربات فنون أوروبا الأرستقراطية»[47] و4 - أن يكون المرء بذاته أميركياً: «علينا أن نمشي على أرجلنا، وان نعمل بسواعدنا الخاصة، وعلينا أن نقول ما نفكر به»[48].

في مقالته الشهيرة «الثقة بالذات» (Self-Reliance) عام (1841)، أصر إمرسون على هذه النقطة الأخيرة، الثقة بالذات تعني الثقة بالإنسان، أي إنسان:

---

(43) Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 156.

(44) المصدر نفسه، ص 160.

(45) المصدر نفسه، ص 161.

(46) المصدر نفسه.

(47) المصدر نفسه، ص 162.

(48) المصدر نفسه.

«العبقرية تعني أن تؤمن بفكرك، أن تؤمن أن ما هو حقيقة في ضميرك الداخلي، وفي قرارة نفسك، هو حقيقة لِكل إنسان. عبر عن قناعتك العميقة وستصبح شعوراً عالمياً، ذلك أن ما هو أكثر حميمية يصبح عند ساعته ذائع الصيت، وفكرنا الأوّل قد تلقيناه عبر أبواق يوم الحساب الأخير»[49].

إلا أن الإنسان ليس بوسعه أن يكون في أي مكان إنساناً إلا في أميركا، هذا ما حدده في محاضرة ألقاها في العام نفسه بعنوان **الأميركي اليافع** (*The Young American*): «الشيء الواضح بالنسبة لِكُلّ الناس الذين يملكون حساً مشتركاً ووعياً مشتركاً، هو أنّه هنا، هنا في أميركا، يكون الإنسان في بيته»[50].

يُعتبر إمرسون المبشرَ بإنسان جديد في عالم جديد، إنسان العمل المتواصل والمتحد مع عصره والطبيعة والله.

وبهذا المعنى يعتبر إمرسون بحق بشير أميركا. صحيح أن تمرده على إنجلترا لم يكن كاملاً، إذ يهدف أساساً، شأنَ تمرد تيودور باركر، ذلك المؤمن الآخر بالمذهب المتعالي، لنقد تجريبية لوك، إلا أنّه تمرد يفضي بالفعل إلى إعلان الاستقلال.

لم تكن هذه أيضاً تلك الثورة الفلسفية التي تنتظرها أميركا. تميز مذهب إمرسون المتعالي ببعض هذه السمات، وذلك، إذا صحّ القول، بطريقة تحذيرية، لأننا نتكلم بطريقة استعادية فقط: إن دفاعه عن المباشرية (l'immédiateté) وتواصلية التجربة المعاشة، كان تبشيراً بالمذهب الطبيعي، وإعطاءه العمل هذه القيمة كان تبشيراً بالذرائعية. إلا أن لاثنائيته، ولاعداءه للعلم، ولا احتقاره للمجتمع قد أتاحت لنا أن نرى فيه ممهّداً لفلسفة كانت قيد التكون إلى جانبه. «الطبيعة [..]

---

(49) المصدر نفسه، ص 162.

(50) Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 135.

تعلمنا الثنائية»[51]، التي تقول بها الفلسفة الألمانيّة التي تبناها إمرسون، ثنائية الفهم الذي يتقاسمه الإنسان مع الحيوان غير الناطق والعقل[52]. «ينحو العلم التجريبي لحجب الرؤية ومن خلال معرفة الوظائف والسيرورات نفسها، لحرمان الباحث من التأمل الإنساني ككل. [..] قد يجعلنا حلم ما ندخل بعمق أقوى في أسرار الطبيعة من مائة تجربة مدروسة»[53]. «يتآمر المجتمع في كلّ مكان على كلّ فرد من أعضائه. إن المجتمع هو شركة مساهمة، حيث يتخلى أعضاؤها، ومن أجل تأمين الخبز لِكُلّ مساهم بالشكل الأفضل، وبتوافق مشترك عن حريتهم وعن ثقافتهم. إن الفضيلة اللازمة هي الامتثال، والثقة بالذات هي عدوها اللدود، والامتثال لا يحبّ لا الحقائق ولا المبدعين، إنّه لا يحبّ سوى الأسماء والعادات. ومن أراد أن يكون إنساناً يجب أن يكون لاامتثالياً»[54] (non conformiste). إن موقف إمرسون هو موقف كارلايل الأرستقراطي: «إن علاقة أهل الفكر مع المجتمع هي نفسها: فهم يرفضون هذه الضرورة التي يتوجب فيها على الناس قليلي الذكاء اتخاذ موقف»[55].

لا تعارض بين الاستقلالية والمسؤولية الفردية مع الديمقراطية كما تصورها ديوي، فبدوره ديوي قد رأى في إمرسون «فيلسوف الديمقراطية»: «بإمكاننا دون أي شبهة الاعتقاد أن إمرسون لم يكن صاحب نظام، وهو لم يكن أقله النبي أو المبشر بِكُلّ نظام يمكن

---

(51) Nature, in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 145.

(52) The American Scholar، في: المصدر نفسه، ص 158.

(53) Nature، في: المصدر نفسه، ص 149.

(54) Self - Reliance، في: المصدر نفسه، ص 164.

(55) نقلاً عن بيري ميلر (Perry Miller)، المصدر نفسه، ص 287.

للديمقراطية أن تبنيه أو تدعمه، وحين يتاح للديمقراطية أن تعبر عن نفسها، فلن تجد أي صعوبة في أن تكون ضمن ما عبر عنه إمرسون»[56].

إلا أن إمرسون، بوصفه صاحب موقف ثنائي متماسك، قد مال أكثر لجعل المجتمع مناقضاً للفرد الذي تصوره رفضاً للمجتمع: العزلة. «إذا كانت العزلة أبية، يكون المجتمع فظاً». «العزلة مستحيلة، لكن المجتمع محتوم»[57].

ربما أمكننا في نهاية المطاف أن نفهم إمرسون بشكل أفضل إذا استمعنا إلى والت وايتمان (Walt Whitman) (1892 ـ 1819)، شاعر المذهب المتعالي، وهو يغني الطبيعة، الديمقراطية، وأميركا في (Leaves of Grass) (1855):

«أعتقد أن ورقة العشب ليست أدنى من عناء النجوم بشيء. أغني الأنا، شخص بسيط منفصل مع ذلك ألفظ كلمة ديمقراطية، كلمة (على) الجملة. الحياة في اتساع أهوائها ونزواتها وقوتها. الحياة السعيدة تشكلها القوانين الإلهية من أجل الفعل الأكثر حرية، الإنسان الحديث، هاكم ما أغنيه».

ج ـ هنري د. ثورو

يعتبر هنري د. ثورو (1817-1862) تلميذ إمرسون المفضل[58].

---

(56) Emerson, «The Philosopher of Democracy,» *The Middle Works*, vol. 3, p. 191.

(57) *The Portable Emerson*, Selected and Arr., with an Introd. and Notes by Mark Van Doren (n. p.: n. pb., n. d.), p. 15.

(58) ثمة تلميذة أخرى «كانت على مسافة محترمة من إمرسون» وهي مرغريت فولر (Margaret Fuller) (1810-1850)، انظر: Régis Michaud, *Panorama de la littérature* = *américaine contemporaine* (Paris: Kra, 1926), p. 20.

ولد في كونكورد، ودرس في هارفارد، حيث التقى بأستاذ اللغة اليونانية، بذلك الشاعر الآخر الذي تبنى المذهب المتعالي، جونز فيري (Jones Very). بعد عودته إلى كونكورد قرأ الفلاسفة الهندوس وروسو وكارلايل. لم يكن متطلباً، وقد عمل بشكل موسمي، فكان مدرساً في مدرسة القرية، وكان يقوم بأعمال مختلفة لحساب إمرسون، إذ كان لوقت ما قيِّماً في منزله، وفي مصنع لأقلام الرصاص في منشأة صغيرة، وفي مسح الأراضي - كانت هذه تكفيه بشكل وافر -. عام (1845)، وفي الرابع من تموز، وهو ذكرى الاستقلال في الولايات المتحدة، أوى إلى كوخ في الغابات، ليعيش فيه طبقاً لمذهبه المتعالي، ظلّ هناك حتّى العام (1847)، إلى أن قدَّم وصفاً لإقامته تلك في كتاب جعل منه كاتباً شهيراً، هو **الحياة في الغابات** (*Walden*) (1854) وفي مذكراته التي طبعت حياته بكاملها. عام (1849)، طبع مقالة اتّخذ فيها جانب الفرد ضدّ المجتمع في كافة المسائل التي تقسم الجمهورية الأميركية الفتية، هي **العصيان المدني** (*Civil Disobedience*)، التي كان لها تأثير قوي على تولستوي وغاندي.

«لم نشهد أميركياً بحق مثل ثورو»، يقول إمرسون، «ولم نعرِف مؤلَّفاً أميركياً محضاً يعكس بشكل جيد عبق حياة الغابات والسواقي في إنجلترا الجديدة، مثل كتابه **الحياة في الغابات**[59] عن أميركا المتعالية (transcendantaliste) والآخذة بمذهب جفرسون: كانت لامتثاليته متعالية، وفوضوية فردانية جفرسونية.

كان أميركياً لامتثالياً، رفض ثورو الماضي كما رفض أوروبا:

= وهذه كانت أوّل مؤلّفة نسوية اعتبرت الفلسفة المتعالية فعل إيمان ثوري. وقد شاركت في ثورة مازيني الإيطالية عام 1848 ـ 1849. انظر: *Woman in the Nineteenth Century*, 1845 وص 329 من: Miller, *The American Transcendentalists, their Prose and Poetry.*

(59) *The Portable Emerson*, p. 574.

«في كلّ مكان من إنجلترا، نكتشف أثر الرومان [..]. لكن إنجلترا الجديدة ليس لها على الأقل في الآثار الرومانية أساس. نحن لن يكون علينا أن نقيم أساسات منازلنا على رماد حضارة سابقة»[60].

«علي أن أمشي نحو أوريغون (Oregon) لا نحو أوروبا، وفي هذا الاتجاه مشت أميركا، فمن الشرق إلى الغرب تتقدم الإنسانية»[61].

والأميركي رجل عمل، فهو يجد أسلوباً جديداً في تصنيع أقلام الرصاص لينافس الشركات الألمانيّة، يربح ميدالية ذهبية ويكسب المال مع هذا الأسلوب، قبل أن يصبح ماسح أراضي. «كانت أيديه قوية وماهرة في التعامل مع الأدوات»، هذا ما كتبه إمرسون [. . .].

كان باستطاعته أن يقيس وهو يمشي ما مقداره ست عشرة مرة خمس ياردات ونصف بدقة لا يقوى عليها رجل آخر يستعمل المتر. كان قادراً على أن يجد طريقة في الغابات، وفي الليل بشكل أفضل، كما يقول إمرسون، وباستخدامه رجليه أفضل من استخدامه لعينيه. كان باستطاعته أن يقدر وزن عجل أو خنزير كما لو كان تاجر حيوانات»[62]. «إن إدراك حقيقةٍ»، يقول ثورو، «هو بمنزلة اكتشاف علاقة. إن حجتنا تنطلق من أيدينا إلى رأسنا»، ولذلك كان يفضل «الإصلاح على البرنامج، الفعل على القول: أتريدون إقناع إنسان أنّه يفعل الشر، اصنعوا الخير. لكن لا تهتموا بإقناعه بالكلام، فالناس يؤمنون بما يرون. اجعلوهم يرون»[63].

---

(60) *Journal.*

(61) Eloge de la vie sauvage.

(62) *The Portable Emerson*, p. 574.

(63) *Journal.*

كان متعالياً، على التجربة العملية، ومع ذلك كان يفضل الحدس قبل كلّ شيء، حسّ القلب: «التجربة تكون في الأصابع وفي الرأس. والقلب ليس له تجربة»[64].

أميركي، مذهبه الطبيعي جدير بالملاحظة:

«أليس ممتعاً أن يظل المرء غاطساً حتّى عنقه في مستنقع منعزل طيلة يوم صيف بأكمله، معطراً بأزهار (Myrica) والعنبية، يهدهده هؤلاء الشعراء القوّالون، أعني بهم الذباب الصغير والبعوض؟ إني أمضي اثنتي عشرة ساعة من التحادث المألوف مع ضفدع مبقّع. تشرق الشمس من خلف القرانيات وأشجار الزينة الأخرى، ثمّ ترتقي جذلى بما يوازي ثلاثة أضعاف عرض اليد باتجاه الهاجرة، لتذهب أخيراً وتغيب خلف بعض الهضاب القائمة في اتجاه الغرب. وأن تسمع في آلاف الكنائس الصغيرة الخضراء البعوض يغني أغنية المساء، وطائر الواق وقد راح يئن في حصنه الخفي، تماشياً مع قانون غياب الشمس. وبالتأكيد من الأجدى أن يبلل المرء نفسه في عصارة المستنقع بدل التمشي جافاً على الرمل. وأليست البرودة والرطوبة تجارب ثمينة، كما هي الحرارة والجفاف؟ وكذلك، ألا يتوازى الظل والشمس، والليل والنهار؟ ولماذا علينا أن نكون دائماً نسوراً، أو طيور سُمّاني، ولا نكون أبداً بوماً ولا طيوراً تصطاد الحشرات ليلاً؟»[65].

كان على المذهب المتعالي ويرفض كتابة رسالة حول ملاحظاته بناء على طلب جمعية تقدّم العلم. «لا يستطيع المرء أن يسمح لنفسه أن يكون على المذهب الطبيعي، أن ينظر مباشرة إلى الطبيعة، بل أن ينظر إليها بطرف عينه. عليه أن ينظر من خلال، وإلى ما يتعدى»[66].

---

(64) *Journal.*

(65) *Journal.*

(66) *Journal.*

في الطبيعة يكتشف المرء نفسه، يكتشف الإنسان. «هذه الأرض التي تمتد حولي كالخارطة ليست إلا بطانة لما هو الأشد عمقاً في نفسي. وفي ذاتي أرى الـ «Barbot». «ويخيل إلي أني أرى شبيهي بشكل أفضل في النباتات التي تعلو الصخور (الحزاز) (Les lichens)، مما أراه في الكتب». «الواقع هو اني صوفي متعال، وفيلسوف طبيعي علاوة على ذلك»[67]. وفي كتابه **الحياة في الغابات**، كتب يقول: «الزمن هو الساقية حيث أصطاد السمك، إني أرتوي فيها، ولكن وفي الوقت الذي أشرب فيه، أرى القاع الرملي، وأدرك كم هو قليل العمق. شبكته الرقيقة تنساب، أما الأزلية فتبقى. أريد أن أشرب بعمق أكبر، سمكة في السماء التي تزين النجوم عمقها».

كان لامتثالياً متعالياً، ويعارض العلم: «[..] لا تنظر بعين العلم، فهي عين جافة»[68]، ويعارض التقدّم التقني: «كم تستوقفنا أكثر ابتكارات الأزمنة الحديثة دهشة. إنّها صفعة للطبيعة. وكل آلة أو تطبيق خاص، يبدو كأنه خرق بسيط للقوانين العامة»[69]. إنه يرفض الأملاك المادية، «لا أريد أن يكون لي بها أي شأن، وسأقول للثروة اني لا أتعامل معها، ولها أن تأتي لتزورني في (رحابة) صفائي ولامبالاتي، إن استطاعت ذلك»[70]. والمجتمع من ينتجه: «إن أهداف الإنسان المتحضر ليست نبيلة، أو أكثر نبلاً من أهداف المتوحش، إذا ما خصص الجزء الأكبر من حياته لاكتساب الضروريات الدنيا ومجرد الرفاهية فقط»[71]. «لم يحتمل ثورو»، على

---

(67) المصدر نفسه.

(68) المصدر نفسه.

(69) *Democratic Review* (1843).

(70) *Journal.*

(71) *Walden.*

ما كتب روبرت فروست، «لا أن يكون عضواً في مجتمع ولا أن يكون أحياناً مواطناً في بلد. [..] إنّه مع الحرية في الحرية»[72].

كان لاامتثالياً أميركياً، وفوضوياً أخذ مفهوم جفرسون عن الديمقراطية على محمل الجد: «لا وجود إطلاقاً لدولة حرة بحق ومتنورة ما لم تعترف بالفرد سلطةً عليا ومستقلة تستقي منه سلطتها وسلطانها، ولا تعامله تبعاً لهذه النتائج»[73].

وإن لم يقم بذلك، فالمكان الوحيد «الذي يستطيع الإنسان فيه أن يسكن بشرف» سيكون سجناً. «وهناك [نجد في ماساشوستس] العبد الفار والمكسيكي الذي يُسجن لكلامه، والهندي الذي يأتي ليعترف بجرائم عرقه»[74].

«إنّها الصفة الخاصة بالشعب الأميركي التي صنعت كلّ ما تمّ إنجازه» منذ الاستقلال، وقد «كان بإمكانه أن يفعل أكثر بكثير لو لم تقم الحكومة أحياناً بمنعه»[75].

«هل يجب على المواطن أن يترك للحظة، أو لوقت مهما كان قليلاً، ضميره للمشرع؟ ولماذا يتمتع كلّ إنسان بالوعي إذاً؟ أعتقد أنّه يجب أن نكون بشراً أوّلاً ثمّ نكون ذواتاً»[76].

الديمقراطية الجفرسونية والمتعالية التي نادى بها ثورو هي بمنزلة فوضوية العقل.

---

(72) «Thoreau's Walden,» *The Listener* (26 Avril 1954).

(73) *Civil Disobedience*, in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 172.

(74) المصدر نفسه، ص 171.

(75) المصدر نفسه، ص 169.

(76) المصدر نفسه.

3 ـ هنري جيمس (Henry James) سويدنبورغ (Swedenborg) الأميركي

لم يكن هنري جيمس (1811-1882) أقلَّ مناهضة للامتثالية من ثورو، ونقده للمجتمع لم يكن أقل جذرية، وإنْ لسبب آخر بالطبع، فهو لم ير في الفرد، شأن ثورو، المرجع الأخير، ولم يكن يقاسم صديقه إمرسون عقيدة «الثقة في الذات»، إذ كان، ولكونه مسكوناً بفكرة الخطيئة، يعتقد أن الإنسان هو التجسيد «للشر الروحي».

كتلميذ لسويدنبورغ(77)، أعطانا جيمس نسخة مؤمركة عنه، نجد بعض سماتها في ذرائعية ابنه وليام.

يُعتبر عالمُ هنري جيمس الميتافيزيقي عالماً دائرياً ومثلثاً(78). يتجسد الله في الطبيعة بشكل يعتمد الانغماد، مروراً بالثلاثيات الأربع التالية، مأخوذة من سويدنبورغ: الذرات، الماهية، الوجود، إلهي، روحي، طبيعي، حبّ، حكمة، عرف، غاية، سبب، أثر. ترتقي الطبيعة بالتطور من المادة اللاعضوية إلى الله، مروراً بالمادة العضوية (النباتي، الحيواني، الإنساني)، والثلاثيات الإنسانية الصرفة، التي تتخذ شكل التعقيد التصاعدي: معرفة حسية، عقل، وحي، تأهيل، خلق، خلاص، الإنسان الطبيعي، الأخلاقي، الروحي، الشر الطبيعي، الأخلاقي، الروحي، آدم، حواء، الكنيسة، إنسان أوّل، إنسان، تجمع، ملك، كاهن، فنان، كنيسة، دولة،

---

(77) إيمانويل سويدنبورغ (1688-1772): عالم ولاهوتي سويدي مؤلّف *Arcana Coelestia* (1749-1756).

(78) نحن نتابع هنا العرض المقدم من: Frederic Harold Young, *The Philosophy of Henry James* (New York: Bookman Associates, [1951]).

مجتمع، دين، علم فلسفة الألوهة ـ الطبيعية ـ إنسانية. تعود ثلاثيات التطور الإنساني حصرياً إلى هنري جيمس.

ومع ذلك يتضمن هذا التأليف الطريف، الهرطوقي بالتالي، لمذهب سويدنبورغ عناصر متباينة، هي رواسب تجارب ماقبل سويدنبورغية لفلسفتنا. مع الكالفينية أكد هنري جيمس على سيادة الإلهي، على أوّلية الوحي وتقدّمه على العقل، وهو تصور موضوعي حول عمل المسيح الخلاصي وأهمية مشكلة الشر[79]، وهو يقاسم ساندمان (Sandeman) رأيه في مناهضة الكهنوتية[80]. أما تصوره للوعي بوصفه «روحَ الله الحق في الطبيعة المخلوقة الذي يحاول أن يصبح روح الخلق الخاص»[81]، فهو تصور يرقى إلى ساندمان. واشتراكيته الروحية هي تطوير لفكرة التجمع العزيزة على ساندمان[82]. أما إذا قادته لامتثاليته (anticonformisme)، وكردة فعل على الكهنوتية الكالفينية، لاعتناق الإيمان الساندماني، فهو لم يكن يقدر فيه صفته السلبية. وهكذا اكتفى باعتناق عقيدة سويدنبورغ التي تؤكد على تجسد المثال حتّى لو كانت نظرية رجل العلم الذي مثله سويدنبورغ أقل تجريداً وأقل تحليلية.

غالباً ما يصار إلى تمثل سويدنبورغ بوصفه متنوراً، ويصار بصدده للتحدث أيضاً عن التصوف، ما يعني عدم معرفة عقيدته بما يكفي، والتي هي كناية عن تقارير مملة وردت في ثلاثين مجلداً

---

(79) المصدر نفسه، ص 13.

(80) روبرت ساندمان (1718-1771): واعظ إيرلندي كان يقول: «إن كلام يسوع المسيح وحده، دون فعل ولا فكر من جانب الإنسان، يكفي حتّى أكبر الخطأة من المثول طاهراً أمام الله». المصدر نفسه، ص 21.

(81) المصدر نفسه، ص 240.

(82) المصدر نفسه، ص 24 ـ 25.

وتناولت بنية الكون السماوي وإدارته، وقد كتبت بأسلوب جاف يقارب أسلوب الوثائق الرسمية[83]. لم يكن هذا الجفاف في الأسلوب ليقنع جيمس الذي أعطى العقيدة هذه الحياة التي أكد عليها دون المشاركة بها. وفي الوقت الذي درس سويدنبورغ أساساً كينونة ماهية ووجود الكائن الإلهي، فإن جيمس قد أولى عنايته بشكل شبه حصري الإلهي في وجوده وفي Procedere (معاملته = إجرائه)، كما تتمظهر في فعالياته الخلاقة. وصفة الذرائعية الإلهية التي تسبغ أحياناً على فلسفة هنري جيمس، صفة تناسبه بشكل جيد[84]. بل قد يجوز لنا أن نرى في فلسفة الأب أصل أو منبع ذرائعية الابن. واننا نذهب إلى ما هو أبعد لنقول إن ذرائعية هنري جيمس، مع ما فيها من فعالية، ليست أكثر من ذرائعية ابنه ذات الطابع العملي. صحيح أنّه بالإمكان تقريب اشتراكيته من اشتراكية فورييه (Fourier)، فلأنه قد استعار منه مفاهيم «الانسجام» و«الجاذبية» التي وحّدها في مبدئه عن «العفوية»، لا لأنه، كما فعل فورييه، قد نادى بتأسيس الجماعات، كالتي قامت في أميركا بين (1840) و(1850).

أبدى هنري جيمس حساسية خاصة، وهذا ما سيظهره ابنه لاحقاً، تجاه تواصلية الفعل (continuité de l'action). عالمه في خلق دائم. ينظر ويعتقد أن كلّ ما هو موجود (sub. specie creationis) حتّى الخلاص الذي هو صعود نحو الله، هو خلق، في حين أن الخلق هو نزول الله إلى الطبيعة، فالخلق بنظر جيمس ليس فعل الله، إذ جعل العالم ينبثق من عدم (ex nihilo). هذا الفعل ليس فعل خلق، إنّه فعل تكوين. الطبيعة ليست مخلوقة، بل هي مكونة من قبل الله. إنّها «النظام

(83) المصدر نفسه، ص 32.

(84) المصدر نفسه، ص 284.

الفيزيائي» نقيض «النظام المنطقي» للعقل الذي هو المنظم، ولـ «النظام الفاعل»، المشكل السلبي للروح الذي هو الفاعل[85]، فالخلق هو خلق روحي إذاً، ويفترض عالماً موجوداً مكوناً. والله إذ يخلق، فهو يوصل حياته الخاصة بعالم الوجود الطبيعي. يقول هنري جيمس بمفهوم الخلق هذا، أولاً لأن «الخليقة» ـ تحت طائلة الوقوع في الحلولية ـ يجب أن توجد قبل الخلق، وثانياً، لأن الحياة لا يجوز أن تفرض ـ والله لا يمكنه أن يخلق الحياة لأنه حياة ـ إلا على مخلوق أهلٍ لتقبلها، وتالياً على مخلوق موجود[86].

إن انغماد الله هذا ليس إلا أحد مظاهر الخلق، أما المظهر الثاني فهو التقبل الفاعل والخلاق للحياة الإلهية من جانب الطبيعة التي تصعد ـ تتطور ـ حتّى الإنسانية ـ الطبيعية ـ الإلهية التي فيها يكمن الخلاص.

لا تشكل الطبيعة إذاً عالماً منفصلاً عن الله، إنّها ما بدونه لا يكون الخلق ممكناً. إنّها مبدأ الوجود من دون خلق[87]. وظيفة الطبيعة أن تعبر عما يقوم التسبب (Causation) الروحي بتحديده. إنّها الظاهر بذاته، المتولد من عالم الروح الذي هو الحقيقة فقط، والذي تولد من الله[88]. أنّها بحسب عبارات جيمس بالذات، «مملكة اللا محدود، مملكة كلّ ما يعصى على كلّ تعريف، فلا يكون لامتناهياً ولا يكون متناهياً، لا إلهاً ولا إنساناً، لا خالقاً ولا مخلوقاً، بل كماً محايداً متعدياً (Tertium quid)، يفصل فعلاً بين الاثنين». نشير إلى قرابة هذا التعريف مع مفهوم التجربة الخالصة التي سيقول بها وليام جيمس. «باختصار»، يقول هنري جيمس، «إن الطبيعة هي تخيل محض يقوم

(85) المصدر نفسه، ص 120.
(86) المصدر نفسه، ص 128ـ129.
(87) المصدر نفسه، ص 152.
(88) المصدر نفسه، ص 142.

به عقلنا الفطري، بتصريح من الحكمة الإلهية لمصلحة صحتنا الروحية الكاملة والمتوقعة»، وهو تخيل يرفع العلم عنه كلّ ذاتية[89].

بذاتها، الطبيعة ليست شيئاً، فلا هي روحية ولا شخصية، لا وعي لها، إنّها «من أكثر حصاتها انخفاضاً حتّى أكثر أشكالها كمالاً والذي هو الجسم البشري [..] مرآة الروح، أو الخلق الحق»[90]. أما مخلوق الله «الروحي» الوحيد، فهو الإنسان[91]، وبالتالي وحده الإنسان هو القادر على إظهار الله[92]، بعد أن تماهى مع الطبيعة، إذ من دونها لا يستطيع التماهي لا مع نفسه ولا مع الناس الآخرين ولا أن يتميز عن الله[93]، حاول أن يتماهى مع الله. والثلاثيات التي تعين صعوده نحو الله تؤشر إلى مراحل الخلاص، أو روحنة الطبيعة التي تشكل: «الإنسانية ـ الطبيعية ـ الإلهية» تتويجاً لها، والتي تنحل فيها المجتمعات «المقفلة»: الكنيسة، الدول (ستكون «الكنيسة» السويدنبورغية، و«الدولة» الديمقراطية الأميركية، المجتمعات الأكثر قرباً إلى المجتمع الروحي، إلى جماعة الأرواح هذه، المتمثلة في «الإنسانية ـ الطبيعية ـ الإلهية»). هكذا تُقفَل دائرة الخلق، من اندغام الله في الطبيعة بشخص الإنسان، مخلوقِه، إلى ترقّيه في الطبيعة، وصولاً إلى الله «شكل الإنسانية المفتدى».

تجسد القيم، أوّلية الحياة، معنى التواصل، تلك هي ميزات فلسفة هنري جيمس. وهذه الميزات ستكون بعينها ميزات فلسفة وليام جيمس.

---

(89) المصدر نفسه، ص 145-146. لا يمكن لنا هنا أن نتمتع عن التفكير بالتعريف الذي أعطاه سانتايانا للمعرفة: «استعارة كبرى يقوم الفعل بتأويلها».

(90) المصدر نفسه، ص 151.

(91) المصدر نفسه، ص 156.

(92) المصدر نفسه، ص 158.

(93) المصدر نفسه، ص 163.

4 ـ مشاكل الوحدة والفلسفة

شكلت مسألة العبودية المشكلة الأميركية الكبرى والأخيرة، التي طرح لها الفلاسفة حلاً أوروبياً[94]. انقسم البلد إلى جنوبيين يحبذون العبودية وإلى شماليين يؤيدون إبطال الاسترقاق. يعطي الكتاب المقدس الحق للأول كما للآخرين. وسيعود الأمر لدول (لولايات) الحدود لتجد في فلسفة هيغل الحل النظري لمسألة الوحدة.

إن الصعوبات التي اعترضت وحدة دول أميركا عشية حرب الانفصال ليست بالصعوبات التي يمكن للامثالية إيجاد حلّ لها. ومع ذلك، فإن الفلاسفة قد تطرقوا لمسألة العبودية انطلاقاً من وجهة نظر عقيدية، محاولين في آن واحد الحفاظ على حرية الدول (الولايات) وعلى وحدتها. وكان لِكُلّ من الشمال، الداعي لإبطال الرق، وللجنوب المؤيد للعبودية منظريه: فكان وايلاند (Wayland) من الشمال مناهضاً للعبودية، وريتشارد فولر (R. Fuller) من الجنوب مناصراً للعبودية، وقد بنى الأوّل، كما الثاني، رأيه على الكتابات المقدسة. اعتبر ألبرت ت. بلدسو (Albert T. Beldsoe)، من جامعة

---

(94) ثمة، والحق يقال، مسائل أخرى مثل المادية التي ألغتها الفلسفة المتعالية وتورو بشكل خاص من أجل ذلك أعلنت الحركة الأفلاطونية في الوسط الغربي، والتي كان توماس جونسون (Thomas M. Johnson) وحيرام جونز (Hiram K. Jones) من مؤسسيها ويعلنون ببساطة وسهولة العودة إلى أفلاطون.

«في هذا العصر المنحل حيث يصار لتمجيد الحواس، يقول جونسون، حيث يصار بشكل عبثي اعتبار المادية فلسفة، وحيث الحماقة والجهل أصبحا شاملين، وحيث يتصرف ملايين الناس تبعاً لحكمة تقول: «لنحصل المال، ونأكل، ونتلذذ، فغداً سنموت»، باتت الحاجة ملحة لمجلة تعرض بصراحة وبقوة وشجاعة الفلسفة الأفلاطونية الفلسفة التي تتعارض جذرياً مع الفلسفة الحسية، والمادية، والحماقة والجهالة [. . .] [وعلى أن تكون] رسالتها تحرير النفس من المادة، وأن تقودها لمعاينة الوجود الحق ـ من الصور إلى الحقائق ـ وباختصار لنقلها من الحياة الحسية إلى الحياة العقلية». نقلاً عن: Paul R. Anderson, *Platonism in the Midwest* (New York: Colombia University Press, 1961), p. 171.

فرجينيا، العبوديةَ بمنزلة حقّ مدني، وهذا ما يشبه تالياً العمل الإلهي: «إنّه قرار إلهي؟ إنّه فعل الطبيعة العفوي والذي لا يقاوم، والذي [..] يتمظهر في التنظيمات الاجتماعية»[95]. وهذا كان أيضاً رأي كلّ من جون تايلور (John Taylor)، وتوماس ديو (Thomas Dew)، وجون ك. كالهون (John C. Calhon).

وإذا كان الشمال والجنوب يفضلان الحرية على الوحدة، فإن الشرق، بلد الروّاد، قد تعامل مع الجنوب كما مع الشمال، وكان مع الوحدة، لكنه كان إلى جانب الشمال حين انفجرت الحرب الأهلية. كان للوحدة نبيُّها، وهو لنكولن، وشاعرها، وهو والت وايتمان (Walt Whitman)، وكان لها فيلسوفها الذي دافع عنها في كارولينا الجنوبية، وهو فرنسيس ليبر (Francis Liber). وهو ألماني الأصل وصل إلى أميركا عام 1827، وقد شارك في الحروب النابوليونية وناضل من أجل الوحدة الألمانيّة والحرية المدنية. وفي أميركا وجد أنّ عليه أن يخوض المعركة نفسها، إلا أنّه وإنْ أكد، مع أهل الجنوب، أن للمجتمع أصلاً طبيعياً إلهياً، فهو لم يقصر في إدانة العبودية. أوصله موقفه إلى فقدان الشعبية في كارولينا الجنوبية، وبكثير من العزاء ترك الجنوب عام (1858) ليشغل منصب أستاذ التاريخ والعلوم السياسية في كولومبيا (نيويورك)، حيث دافع بحماس يفوق ما عاشه سابقاً عن قضية الوحدة.

الحدث الجديد في تاريخ الفكر الأميركي في القرن التاسع عشر كان ظهور المثالية، فالأميركي كان قد تشرب هذه الفلسفة مع المذهب المتعالي. وكان يدرسه أحياناً في بعض الجامعات. بعد الثورة الأوروبية عام (1848)، دخلت المثالية، لا سيّما المثالية

(95) *An Essay on Liberty and Slavery*, 1856, p. 30,
نقلاً عن: Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 161.

الهيغلية، أكثر فأكثر إلى الفكر الأميركي، وقد ترافق ذلك مع قوة المبادلات مع ألمانيا، بفضل الهجرة الألمانيّة من جهة، ورحلات الدراسة التي قام بها طلاب أميركيون إلى ألمانيا من جهة ثانية.

والى مهاجر ألماني يدعى هنري بروكماير (Henry BrokMeyer) يعود الفضل في بعث حركة سان لويس، فبعد دراساته في جامعة براون (Brown) في ظلّ إدارة ف. هـ. هيدج (F. H. Hedge)، وكان هذا حينذاك مدبراً موحّداً وقد دربه على فلسفة هيغل، استقر في سان-لويس على الشاطئ الشرقي للميسيسيبي، في ميسوري، قلب أميركا الجديدة ومَصْهَرُها. هناك التقى وليام. ت. هاريس (William Torrey Harris) ودنتون ج. سنايدر (Denton. J. Snider)، وإليهما نقل اقتراحه للالتقاء من وقت لآخر لدراسة هيغل. أما أعضاء مجموعة سان لويس الأكثر شهرة، وغير الذين أشرنا إليهم فهم: توماس دافيدسون (Thomas Davidson)، الذي درس اللغات القديمة في سان ـ لويس، والذي لم يكن هيغلياً إطلاقاً، وجورج هـ. هوفيسون (G. H. Howison) الذي سيصبح لاحقاً أستاذاً في جامعة كاليفورنيا يقوم بتدريس مثالية فردية وشخصانية شديدة البعد عن الهيغلية.

وحين استقرت فلسفة هيغل وصارت من صلب التقليد، بات هاريس ينظم كلّ صيف محاضرات في مدرسة كونكورد الصيفية للفلسفة، في هذه المحاضرات، كان يُستمَع، إضافة إلى إمرسون «حكيم كونكورد»، وبرونسون ألكوت (Bronson Alcott) الذي ترأس مدرسة كونكورد، إلى ج. س. موريس (G. S. Morris)، الذي صار لاحقاً أستاذ الهيغلية لِكُلّ من رويس (Royce) وديوي في جامعة جون هوبكنز (بالتيمور ماريلاند)، وإلى بالمر من هارفارد، وحتّى إلى وليام جيمس.

أخذت حركة سان لويس على عاتقها ترجمة أعمال هيغل

وتطبيق نظرياته على المشاكل الأميركية. وهكذا كيَّفت الجدل الهيغلي على حرب الانفصال: اقترح بروكماير تطبيق الثلاثية الهيغلية بالشكل التالي: **الأطروحة** (*Thèse*)، القانون المجرد: الانفصاليون في الجنوب، **النقيض** (*Antithèse*)، الأخلاقية المجردة، أنصار القضاء على العبودية في الشمال، **التوليف** (*Synthèse*)، الدولة الأخلاقية، الاتحاد الجديد.

5 ـ خلاصة

من أجل التعريف بأعمالها، وبترجمات هيغل التي أضيفت إليها ترجمات فيشته (Fichte)، شيلنغ، شوبنهاور، هارتمان، لوتزي (Lotze) وغيرهم، أصدرت مجموعة سان ـ لويس عام (1867) مجلة أسموها **مجلة الفلسفة التأملية** (*The Journal of speculative philosophie*)، بعد أن رفضت مجلة **مجلة الأطلسي الشهرية** (*The Atlantic Monthly*)، وبناء على نصائح من شونسي رايت (Chauncey Wright)، نشْرَ مقالة كتبها هاريس (Harris). وعلى مدى خمس وعشرين سنة، كانت (*The Journal of Speculative Philosophy*) المجلة الفلسفية الأميركية الوحيدة، وهي التي طبعت مقالات أؤلئك الفلاسفة المجهولين آنذاك، والذين سرعان ما تجمعوا لا لنقاش مستقبل الاتحاد ومؤسسات الجمهورية التي ستأتي حرب الانفصال لتقضي عليها، ولا لنقاش مادية المجتمع الجديد لإيجاد حلول له من الماضي، بل لنقاش مسائل لا تقل خطورة، مثل طباعة كتاب داروين **أصل الأنواع** (*L'Origine des espèces*) عام (1859) وما أثاره من مسائل، هذا إلى جانب مستقبل الفلسفة في مواجهة العلم التجريبي، والذي واجهه الفلاسفة الأميركيون، مع تبنيهم لفلسفة قومية، بجواب ذي طابع عالمي: الذرائعية.

الجزء الثاني

الحركات الكبرى في عصر الفلسفة الأميركية الذهبي: من حرب الانفصال إلى الحرب العالمية الثانية (1865 ـ 1940)

«من ثمارهم تعرفونهم»[1]

«يبدو لي أنني أستطيع أن أجد كثيراً من الحقيقة، في الاستدلالات التي يقوم بها كل فرد بشأن الأمور التي تهمه، والتي لا بد من أن يعاقب توّاً على نتائجها إنْ هو أخطأ الحكم، أكثر مما في الاستدلالات التي يقوم بها رجل آداب في مكتبه، بشأن تخمينات لا أثر لها، ولا نتيجة تحصل له منها سوى بعض الخيلاء التي تزداد بقدر ما تكون بعيدة عن الإدراك العام».

ديكارت، **حديث الطريقة**[*] (*Dicours de la méthode*)

---

(1) انظر: **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 20. نقلاً عن بيرس 5.456 وص 156 مـن: John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948).

(*) انظر: رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 65-66.

الذرائعية هي فلسفة الفلسفة الأميركية، وبها ترتبط كلّ الحركات الكبرى التي أطلق عليها اسم «عصر الفلسفة الأميركية الذهبي»: الواقعية الجديدة، الواقعية النقدية، المذهب الطبيعي والمثالية أيضاً.

تطورت جميع هذه الحركات في الفترة الممتدة من حرب الانفصال إلى الحرب العالمية الثانية.

بدأ كلّ شيء مع هارفارد، أو على الأرجح مع النخبة الثقافية في إنجلترا الجديدة، التي تحلقت حول هارفارد والتي لم تكن تضم محترفي الفلسفة على الإطلاق، ففي كامبردج ماساشوستس، ولدت الفلسفة الأميركية. كتاب **أصل الأنواع** (*L'Origine des espèces*) لداروين، الذي ظهر عام (1859)، السنة التي ولد فيها ديوي، كان المحرك، إلا أن تاريخ ولادته قد تطابق أيضاً مع تأسيس أول جامعة أميركية علمانية، جامعة جون هوبكنز في بالتيمور في العام (1865). هذا وقد اختار مالرو (Malraux) هذا التاريخ ليسجل معه «بداية القرن العشرين».

لم تكن كلّ الحركات الفلسفية الأميركية الكبرى ذرائعية، إذا أردنا القول صراحة، فهي تتشارك كما سنرى لاحقاً في الذهنية نفسها: «ذهنية المختبر»، إذا أردنا استعارة العبارة من بيرس، لا من تلك الذهنية العلمية الخاطئة، التي تقيم حساباً للنتائج المحسومة فقط، بل للعقل الذي يحترم التجربة، كلّ تجربة: لتجربة حقيقة الكليات التي يؤكّد عليها العلم، التجربة التي تستقي من الحياة الذوق والعطر والحيوية، تجربة العمل، التي من دونها لا شيء، وحتّى العلم، يكون ممكناً، تجربة الموجودات وهي تتفاعل، (وسيقول ديوي لاحقاً: في معاملة)، وأخيراً من دونها لن يكون للفاعلين ولا للمتلقين، واعين أو لا، لا حياة ولا علم ولا عقل.

وهكذا، لم نكن لنصاب بالدهشة أن نرى، بعد إطلاق وليام جيمس الفلسفة الذرائعية عام (1907)، كلّ الذين حملتهم فلسفة التجريدات على التمرد، لا أتباع نيتشه (Nietzsche) فحسب، قد أعلنوا تبني الذرائعية. ولم يكونوا جميعاً أميركيين، بل هم بعيدون عن ذلك، فمن بينهم كان فلاسفة الفعل الفرنسيون، ومنهم بلونديل (Blondel)، وكان يعتبر نفسه ذرائعياً قبل جيمس بكثير، ومنهم الإنجليزي ف. ك. س. شيلر (F. C. S. Schiller)، الذي جعلته المثالية يتخلى عن حجج بروتاغوراس (Protagoras)، وكان هناك الإيطاليون، الذين كنا نستطيع تمييز اتجاهين عندهم: اتجاه «سحري» مع جيوفاني بابيني (Giovanni Papini) وجيوسيبي بريزوليني (Giuseppe Prezzollini)، واتجاه «منطقي»، مع جيوفاني فايلاتي (Vailati) وماريو كالديروني (Mario Calderoni)، وكان ثمة متعاطفون فرنسيون، أمثال برغسون (Bergson) الأقرب إلى جيمس، ولالاند (Laland) الأقرب إلى بيرس، وبعض المتعاطفين الألمان، الذين يرى ديوي في ف. جيروزاليم (W. Jerusalem) رئيساً لهم، وكان هناك أيضاً رجال العلم الذين وجدوا ذاتهم في هذه الحركة، ولم يروا حاجة للانتساب إلى فلسفة كانت فلسفتهم باستمرار، أقله في مختبرهم[2].

إن المناهضة الثقافية للذرائعية «السحرية» قد جعلت وبسرعة معظم الأوروبيين يبتعدون عن الذرائعية[3]، وسرعان ما لم نعد وجهاً لوجه سوى أمام الثنائية: الفلسفة الأوروبية الهرمة، الطيبة، التأملية

---

(2) Gérard Deledalle, «Les Pragmatistes et la nature du pragmatisme,» *Revue philosophique de Louvain* (novembre 1979), pp. 471-486 et particulièrement pp. 471-475.

(3) انظر مقدمتنا.

والأرستقراطية، والفلسفة الأميركية الجديدة، الاتصالية، الخلاقة والديمقراطية[4]، والتي شكلت الذرائعية «المنطقية»، كما وضعها بيرس وديوي، التعبيرَ الأوّل عنها.

(4) دافع أحد أكثر النقاد قسوة على الذرائعية، ألبرت شينز في كتابه *Anti-pragmatisme*) صراحة عن حقوق الأرستقراطية العقلية ضدّ الديمقراطيّة الاجتماعية: Albert Schinz, *Anti-pragmatisme, examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale* (Paris: F. Alcan, 1909).

I - الذرائعية

1 ـ أصول الذرائعية

أ ـ العلم التجريبي والتطورية

سرعان ما تحولت الليبراليّة الدينية في إنجلترا الجديدة، وهي مزيج من «مثالية أفلاطونية» ومن «فلسفة جمهورية»، كانت قد حلت محلّ الكالفينية الطهرية، إلى أرثوذوكسية وحدوية كانت عاجزة كلياً عن حلّ «المسائل الأخلاقية الأميركية». أما الذرائعية، ولأنها كانت «الأقدر على مواءمة العلم التطوري مع مفهوم ديني يتناول العالم»[5]، فقد حلت مكانها.

ما نريد قوله هو أن العلم التجريبي والنظرية التطورية قد جعلا الذرائعية ممكنة. هذا صحيح، إلا أن الذرائعية لم تكن لتُقبل إلا لأنها حملت حلاًّ لمسائل أميركا الأخلاقية[6]. «حين كان وليام

(5) Herbert Wallace Schneider, *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1946), pp. 226-232.

(6) Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy* (New Haven; London: Yale University Press, 1977), pp. 26-27.

جيمس يؤكّد أن الأفكار الدينية تتيح لنا أن نحيا بشكل جيد، أورد كوكليك (Kuklick) أنّها قد نجحت ـ أراد القول: إنّها كانت صحيحة»[7].

يرتبط العلم بالذرائعية، العلم لا بوصفه نتيجةً، ولا تقنيةً، بل العلم بوصفه منهجاً. رفض وليام جيمس الاستنجاد بنفوذ العلماء ليصف الواقع: «إن حقل فعلهم محدود جداً [..]. إنّهم لا يشكلون سلطة، عامة، إلا في ما خصّ المنهج، وهناك المنهج الذرائعي يكملهم ويطورهم»[8]. يمكن أن يشكل الإصرار على القياس موقفاً علمياً، أما إذا كان القياس تقنية تمارس لذاتها، فلا يعود، كما يقول ديوي «سوى علامة احترام لشعائرية الممارسة العلمية على حساب جوهره»[9]، وجوهره هو روح المختبر «الذي تحدث عنه تشارلز س. بيرس. لنأخذ التجريبي نموذجاً:

«فمهما أمكن أن تقولوا له، فإما أن يفهم أن ذلك يعني أنّه إذا أمكن لأمر معطى بهدف التجريب أن يتحول إلى فعل، أو قد تحول إلى فعل، فإن تجربة محددة ستنتج عنه، أو أنّه لن يجد فيما تقوله أي معنى[10]».

---

(7) المصدر نفسه، ص 27.

(8) William James, *Extraits de sa correspondance*, trad. Floris Delattre et Maurice Le Breton (Paris: Payot, 1924), p. 283.

(9) John Dewey: *Logic, the Theory of Inquiry* (New York: H. Holt and Company, [1938]), et *Logique: La Théorie de l'enquête*, présent. et trad. par Gérard Deledalle (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 281.

(10) (5.411). إشارة إلى *Collected Papers* لبيرس. انظر لاحقاً تشارلز س. بيرس «الرجل والعمل». يشير الرقم الأوّل إلى الجزء، والأرقام الأخرى إلى المقاطع في صلب الجزء. ترجمتنا: «La Nature du pragmatisme,» *Revue philosophique*, vol. CLIX (1969), p. 38.

التجريبية هي، بنظر ديوي، واحدة من ثلاثة أو أربعة أحداث كبرى في التاريخ، إذ إنّها حررتنا من الضرورة المزعومة في العودة باستمرار لما كان يعطى في الماضي عن طريق الحدس لنشير إلى قيمة أفكارنا، لقد أتاحت «تعريف طبيعة الأفكار بعبارات العمليات لتحقيق صلاحية الأفكار والشعور بها من خلال نتائج هذه العمليات[11]».

هذا التحرر من التجريبية الحسية ومن العقلانية الماقبلية، هو ما أدخلته نظرية داروين التطورية، إن صحّ القول، في الوقائع. لا يتعلق الأمر ببساطة بتحرر العقل، بل بتحرر الطبيعة بأكملها.

اتّخذ القرن التاسع عشر بأكمله موقفاً من التطورية، معها أو ضدها. وكان تأثير الداروينية على الفلسفة كبيراً، سلبياً أكثر منه إيجابياً، بمعنى أن الفلاسفة لم ينقلوا كلياً وببساطة أطروحات داروين إلى فلسفتهم، بل إنّهم وبسببها قد مالوا إلى رفض النور «الثابت» في الفكر، وهذا ما كان شأن الفلسفة منذ بداياتها. لقد تمّ الانتقال من (Sub specie aeternitatis) إلى (Sub specie generationis)[12]:

«لا مجال للشك، يقول ديوي، أن من قام بحل أقدم المسائل في الفلسفة المعاصرة، وأن أكبر من عجّل في إطلاق مناهج جديدة، ومقاصد جديدة ومسائل جديدة، إنما يتمثل في ما أنتجته الثورة العلمية التي بلغت ذروتها مع كتاب **أصل الأنواع**[13] (*Origine des espèces*).

---

(11) John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Minton, Balch & Company, 1929), p. 114.

(12) John Dewey, *Philosophy and Civilization* (New York: Minton, Balch & Company, 1931), p. 54.

(13) John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought* (New York: Henry Holt and Company, 1910), p. 19, in: John Dewey, *The Middle Works*, vol. 4, p. 14.

تاريخياً، اتّخذ كلّ من العلم التجريبي وتطورية داروين طرقاً شديدة الاختلاف ليدخلا الفلسفة. وبالنسبة لنا، وإذا ما توقفنا عند الذرائعية، فإن الطرق التي استعارتها مع بيرس وجيمس وديوي تبرر عدم التحدث أبداً عن الذرائعية إلا بصيغة الجمع.

ربط بيرس العلم التجريبي مع ويفل (Whewell)، وجيمس ربطه مع ميل (Mill)، وديوي ربطه مع فين (Venn). وقد عبر بيرس إلى التطورية من خلال لامارك (Lamarck)، وجيمس من خلال داروين، وديوي من خلال هاكسلي (Huxley) وسبنسر (Spencer).

إن الذرائعية لم تكن لتوازي وعي مؤسسيها إلا دون علمهم، وكل واحد منهم بمعزل عن الآخر. عام (1898) أطلق جيمس مبدأ «التطبيقية» (Practicalisme)، أو الذرائعية، الذي نسب أبوته إلى بيرس، الذي استخدم هذا المبدأ منذ (1870) إلى (1872). صحيح أن بيرس قد اقترح مبدأ من هذا النوع، إلا أنّه لم يعطه اسماً في مقالة له ظهرت عام (1877). «مع أن أصل الذرائعية غامض، يقول بيري (Perry)، فإن الواضح أن الفكرة التي بموجبها تعود الذرائعية إلى بيرس هي فكرة أطلقها جيمس»[14].

حين أطلق ديوي عام (1903) أُسُسَ منطق «أداتي» جديد، لم يكن لا جيمس ولا بيرس قد رأيا فيه نسخة من الذرائعية. تحدث جيمس عن «مدرسة جديدة»، وبيرس بوصفه «منطقياً دقيقاً» وقف خطأً ضدّ توجه ديوي ليكتب عن «تاريخ فكر طبيعي».

في الواقع، لقد ولدت الذرائعية وسط مجموعتين مختلفتين في كامبردج ماساشوستس، حيث كان «المنتدى الميتافيزيقي»

---

(14) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings* (Boston: Little, Brown, and Company, 1935), vol. 2, p. 407, note 5.

(Metaphysical club) يعقد اجتماعاته، وكان بيرس وجيمس من ضمن أعضائه، وفي شيكاغو حيث أسس ديوي ما عرف باسم مدرسة شيكاغو. صحيح أن ديوي قد استطاع أن يكتب: «لقد توصلت إلى النتيجة [عينها] التي [توصل إليها] بيرس وبطرق جدّ مختلفة، وبدون أن أقلّل من أولية ما نصّ عليه بيرس، أو مَن سمّته المنطقية الأكثر عمومية، فأنا أعتقد أن نصّي الخاص قد اكتسب بشكل ما قيمة توكيد مستقل[15]»، كان قد قرأ المقالة الصادرة عام (1877) وتأثر بجيمس.

ب ـ «المنتدى الميتافيزيقي» في كامبردج (ماساشوستس)

سبق أن أشرنا إلى أن «المنتدى الميتافيزيقي» في شيكاغو لم يحظ إطلاقاً، خلافاً لـ «منتدى أفلاطون» (Plato Club) أو لـ «مدرسة كونكورد الصيفية» (Concord Summer School)، بوجود مستقلّ. فبنوع من السخرية، وبشكل تحدٍّ للميتافيزيقا اللاهوتية، وبعد تفرق المجموعة، أطلق بيرس هذا الاسم على الاجتماعات غير الرسمية، التي كانت تعقد أحياناً عنده وأحياناً عند جيمس بين (1871) و(1876)، ذلك أن أعضاء المجموعة كانوا كلّ شيء ما عدا كونهم «ميتافيزيقيين» بالمعنى الذي كانت تفهم به هذه الكلمة آنذاك. لقد كانوا من أهل العلم، مثل جيمس أو رايت (Wright)، ومنهم رجل العلم ـ مع كونه منطقياً ـ بيرس، ومنهم رجال قانون، أمثال نيكولا سانت ـ جون غرين (Nicolas St John Green)، وأوليفر ف. هولمز (Oliver W. Holmes)، ومنهم الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع المتأثر بفلسفة سبنسر (Spencer) التطورية أكثر من تأثره بنظريات

(15) John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, [1946]), p. 228, note 7.

داروين، جون فيسك (John Feske)، وغيرهم، ممن يعتقد أنّهم أقل أهمية لأنهم من المقلين في الكتابة أمثال، جوزيف فارنر (المحترم) (Joseph Warner, Esq).

شونسي رايت (Chauncey Wright)، العلم والداروينية

كان شونسي رايت (1830-1875)، على حدّ قول بيرس، «العضوَ المتفوِّقَ» في المجموعة، فيلسوف علوم، وقد دعم، خلافاً لسبنسر، نظرية في الحياد الفلسفي للبحث العلمي تكون بحدّ ذاتها كافية لإقصائه بوصفه مبشراً محتملاً بالذرائعية. والى ذلك يضاف موقف لاغائي (Atéléologique) لا يتفق مع التصور الغائي في العمل، الأمر الذي يتقاسمه كلّ من بيرس وجيمس وديوي. ومع ذلك، وبطريقته السقراطية في التطرق للمسائل، ألزم من هم أصغر منه على اتخاذ موقف والتعبير عن أفكارهم. ومن جهة أخرى، ومع أنّه قد قلص منهجه العلمي على العلم، فإنه ليس محظوراً أن نقرأ في مبدأ الذرائعية ونظرية الدلالة والحقيقة التي تنجم عنهما، استكمالاً لأفكار رايت، كتلك التي عبر عنها من خلال الاستشهادات التالية:

«المنهج الموضوعي هو التحقق بالاختبارات (tests) الحسية، اختبارات التجربة المحسوسة، استنتاج النظرية من النتائج، حيث نستطيع الحصول على نتائج محسوسة إذا كانت صحيحة»[16].

«إن قيمة هذه النظريات (العلمية) لا يمكن البرهنة عليها، على ما يقول الوضعيون، إلا بالاستعانة بالتجربة المحسوسة، والاستنتاج انطلاقاً منها لنتائج نستطيع إثباتها بشهادة الحواس الأكيدة»[17].

---

(16) Edward H. Madden, *The Philosophical Writings of Chauncey Wright* (New York: The Liberal Arts Press, 1958), p. 7.

(17) المصدر نفسه.

«إن النظرية التي تستخدم تحصل على أعلى شهادة حقيقة ممكنة، فالإبحار باستخدام قوائم فلكية، والتلغراف المغناطيسي، وكافة الاستعمالات التي لا حصر لها في علم الميكانيك وفي الكيمياء، جميعها تعتبر اختبارات ثابتة وكاملة للنظريات العلمية، وهي تعطي نموذج اليقين الذي استطاع العلم تطبيقه بطريقة واسعة جداً على تأويلاته للظواهر الطبيعية»[18].

«مهما كان الفيلسوف حاذقاً في تطبيق تحليلاته على تجريد الحقائق الكامنة في الوقائع الصريحة، فإن منفعة نتائجه لا تتعلق كثيراً بقيمتها ولا بمداها بوصفها مجرد تجريدات بقدر ما تتعلق بالقدرة التي لها على توسيع تجربتنا»[19].

«لا شيء يبرر تطور المبادئ المجردة في العلم ما لم تكن هذه المبادئ نافعة لجعل معرفتنا العينية عن الطبيعة أكثر اتساعاً. إن الأفكار التي عليها تأسس علم الميكانيك الرياضي والحساب، والأفكار المورفولوجية في التاريخ الطبيعي والنظريات في الكيمياء، جميعها أفكار إجرائية (Working ideas): إنّها تبتكر، وهي لا تقوم ببساطة بأكثر من تلخيص الحقيقة»[20].

هذه هي الفكرة التي قام بيرس بصياغتها في سنة (1865) بالذات، حين ميّز «الاستقراء» عن «الفرضية»، مطلِقاً عليها لاحقاً اسم «الإبعاد» (Abduction) الذي لا تخفى علاقته مع «ترابطات» (colligation) ويفل (Whewell) المجردة. في الاستقراء، يُستدل على وجود الظواهر المتشابهة من الظواهر التي تشكل البراهين التي يقوم عليها الاستدلال، في الفرضية (أو الإبعاد)، يُتقبَّل وجود شيء ما مختلف عما أمكن ملاحظته.

(18) المصدر نفسه، ص 12.
(19) المصدر نفسه، ص 14.
(20) المصدر نفسه.

مدافعاً عن داروين، اختبر رايت الفرضية التطورية، التي ستمثِّل بالنسبة له على الدوام «فرضية مؤقتة»، حيث قام بتطبيقها على انتظام أوراق النبتة، على أصل اللغة، وعلى دراسة وعي الذات. كان مكتفياً بما توصل إليه من نتائج، فتابع دفاعه عن حيادية الفرضية الداروينية تجاه مذهب ف. إ. أبوت[21] (F. E. Abbot) المتعالي، وتجاه سانت ج. ميفارت[22] (St - G. Mivart)، وتجاه كونت الدين الوضعي، وتجاه الداروينية المجردة متمثلة بالمدرسة الألمانيّة الميتافيزيقية. ولو عاش طويلاً لدافع عنها تجاه ذرائعية جيمس «الأخلاقية».

جيمس استعار منه فكرة «الحيادية» هذه (في وقت لا نجد شيئاً أقل حياداً من مفهوم العلم عند جيمس)، حيث طبقها كما فعل رايت على المادة وعلى الروح اللذين «يتعايشان» معاً، مع أنّه لا وجود «لأي مبدأ علمي يسمح أن نجعل من الواحد سبباً للآخر». إن المادة والروح لن يصبحا بالنسبة لجيمس الـ «تميُّزات» داخل التجربة «الخالصة» أو «المحايدة» البدائية. ونحن نلقى هذه الفكرة عينها عند بيرس، الذي يعطيها كفالة دنس سكوت (8.18).

وكما رأى رايت في النظرية التطورية التعبيرَ المثاليَّ العلمي على «حيادها»، اكتشف جيمس في الداروينية البرهان على أن فردية الأنا تقوم على أساس مادي، فيزيولوجي. يقول فينر (Wiener): «كان جيمس معجباً بتطور الدفاع والجهاز العصبي، وبالتفسير الذي قدمه داروين عن التعبير عن المشاعر عند الإنسان وعند الحيوان»[23]، وقد

---

(21) دافع أبوت (1836-1903) عن الحدس العقلي ضدّ هاملتون وكَنْت، راجع: Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1949), pp. 42 sq.

(22) كان سانت ميفارت يسوعياً يعتقد أن أصل الأنواع كان عملاً غير علمي ومضرّاً أخلاقياً، انظر: المصدر نفسه، ص 48.

(23) المصدر نفسه، ص 97.

تبنى كلّ شيء، بما في ذلك التصور الداروينى عن أصل الإنسان. والداروينية لم تسمح له بالتفكير، خلافاً للامارك (Lamarck) أن الإنسان مستقل، جزئياً على الأقل، عن إرثه، وذلك بسبب التغيرات «التلقائية»؟ مفسراً داروين، الذي يشاركه الرأي، أصر جيمس على القضية العكسية لمبدأ التكيف: فالعلاقات الداخلية لا تتكيف فقط مع العلاقات الخارجية (بحسب تصور سبنسر)، بل إن العلاقات الخارجية تتأقلم أيضاً مع العلاقات الداخلية. والفردية و«إرادة الإيمان» هما خارج دائرة الخطر.

توجه جيمس إلى الداروينية بحماسة. وبيرس كان أكثر تردداً. ولم يتمكن رايت من إقناعه كلياً. قاوم، وتعلّق بلامارك وأغاسيز (Agassiz) حتّى لا يستسلم لتدريبه. لم يتقبل نظرية داروين وحدها، فاستكملها بآراء لامارك وبالتصور «الكارثي» الذي ينجم عن التطور. لم يتقبلها كما هي: وقد تقبلها لما فيها من عنصر احتمال. إلا أنّه كان الأوّل الذي اكتشف فكرة المصادفة في النظرية الداروينية، وقد وسعها لتشمل التصور الإحصائي في القانون، وهذا ما لم يقم به داروين[24]. وفي نهاية الأمر قام برفض حتمية داروين الآلية و«حيادية» العلم عند رايت: رأى بيرس أن العلم يقبل المصادفة، وأنّه الأساس لميتافيزيقا ولدين.

ألكسندر باين ونظرية الإيمان

عندما عرض بيرس في «المنتدى الميتافيزيقي»، في تاريخ أقصاه أيار عام (1872)، نظريته في الإيمان والشك، كانت الظروف كلها قد تهيأت لولادة حركة فلسفية. إلا أن أول من أثار الانتباه إلى نظرية الإيمان كان عضواً آخر من المجموعة، وهو سانت ـ جون غرين

(24) المصدر نفسه، ص 82-83.

(St-John Green) (1835 ـ 1876)، إذ أصر على أهمية تطبيق التعريف الذي أعطاه باين (Bain) للإيمان باعتباره «ما يجعل الإنسان جاهزاً للعمل بدءاً منه». ولذلك، فهو يستحق أن يعتبر «جدّ الذرائعية»، على ما قال بيرس، الذي أضاف: «تبعاً لهذا التعريف، لا تعتبر الذرائعية أقل من لازمة أو استنتاج» (5.12). يعود تاريخ تأليف كتاب باين **الانفعال والإرادة** (*The Emotion and the Will*) إلى العام (1859)، وكان على غرين أن يصوغ توصيته قبل وقت من أول اجتماعات المنتدى في العام (1865). لكن من المؤكّد أن كلّ أعضاء المنتدى كانوا قد قرأوا باين، حتّى أنّهم لم يعيروا عقيدة الإيمان انتباهاً خاصاً، فإلى اسم رايت يضاف إذاً اسم باين. إلا أنّه، وعلى وجه الدقة، ليس من الرواد مثل رايت. إن تطبيق أفكارهم كان في أصل الذرائعية. من المؤكّد، على سبيل المثال، أن مبدأ تحقيق فكرة بنتائجها بالنسبة للذرائعي لا ينطوي حصراً على النتائج «الحواسية»، وهو لا يشمل بالنسبة لهذا الأخير، بوصفه معياراً لمعطى حواسي مستقل، يعتبر بحدّ ذاته اختباراً ومعياراً مطلقاً، وهذا ما رآه رايت. والإيمان نفسه كان بالدرجة الأولى إيماناً عقلياً عند باين، حتّى لو اعتَبَر لاحقاً (عام 1872، حين تصوَّر بيرس الذرائعية) أن:

«الإيمان هو استعداد بدائي لإعادة إنتاج سلسلة أفعال خبرناها بالتجربة ذات مرة وعلينا انتظار النتيجة التي توصل إليها»،

ثمّ أضاف إلى ذلك

«الإيمان هو واقعة أو حادث عارض في طبيعتنا العقلية، مع كونه متعلقاً في ما خصّ طاقته بميولنا الفاعلة والعاطفية»[25].

---

(25) Alexander Bain, *Mental and Moral Science*, Part I, App., p. 100, cité par Max H. Fisch, «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 15 (1954), p. 422.

وبهذا المعنى تُعتبر الذرائعية تطبيقاً واستنتاجاً لنظرية باين. ربما كان رايت أوّل من تابع نصائح غرين، إذ ربط في معرض تقديمه لعمل جون ستيورات ميل **التقصّي عن فلسفة هاملتون** (*Examen de la philosophie de Hamilton*) عام (1865) الإيمانَ والمعرفة بدوافع العمل. وإليها أضاف لاحقاً بعد سنوات خمس نظرية داروين التحولية، إذ تابع:

«إن معارفنا واعتقاداتنا العقلانية تنجم، فعلاً وحرفياً، من بقاء أكثر اعتقاداتنا الأصليّة والتلقائية جدارة»[26].

أما غرين من جانبه، فقد طبق الذرائعية بين (1870) و(1872) على فلسفة القانون. وفي عام (1870) قرر جيمس لا أن يعمل بموجب الإرادة فقط بل أن يؤمن أيضاً:

«أعتقد أن الأمس قد شكل مرحلة في حياتي. لقد أنهيت الجزء الأوّل من **مقالات** (Essais) رينوفييه (Renouvier) الثانية، ولا أرى سبباً يحملني على الاعتقاد أن تعريفه لحرية الاختيار [الابقاء على فكرة لأني اخترت إبقاءها حين أستطيع الحصول على أفكار أخرى] هو تعريف لوهم [..]. لقد قدم اليوم المبادرة المشوبة بالعاطفة بشكل استثنائي، التي يعتبر باين أنها ضرورية لاكتساب العادة. أنا من سيتكفل بالباقي. إن الخلاص لا يتواجد في الحِكَم أو في الآراء (Anschauungen)، بل في أفعال الفكر المتراكمة [..]. ومع الإرادة أخطو خطوة أخرى، فأنا لا أتفاعل بواسطتها فقط، بل أؤمن أيضاً: سأومن بحقيقتي الفردية وبقدرتي الخلاقة»[27].

---

(26) Wright, «Limits of Natural Selection,» *North American Review*, cité par Fish, Ibid., p. 430.

(27) William James, *The Letters of William James* (Boston: The Atlantic Monthly Press, [1920]), vol. 1, pp. 147-148.

هكذا ولدت فكرة إرادة الإيمان: من شكوك جيمس الشخصية ومن نظريات رينوفييه وباين التي استخدمت علاجاً.

ان الشك الذي قاد بيرس إلى نظرية الإيمان، وإن كان حقيقياً (وليس منهجياً)، فليس شيء شخصي فيه، إنّه الشك العلمي. بإمكاننا أن نرى فيه، إذا أردنا، تطبيقاً لنظرية باين على العلم. إلا أن طريق بيرس، وان مرَّت برايت، فقد صادفت سابقاً، وعند منعطفات أخرى، كَنْت ودنس سكوت. كَنْت الذي دون عنه عام (1865) في دفتره الجملتين اللتين ستكونان الفكرة لمقالته حول الذرائعية في قاموس بالدوين (Baldwin)،

«الأنثروبولوجيا الذرائعية، بحسب كَنْت، هي الأخلاق العملية».

«الأفق الذرائعي هو تكييف معرفتنا العامة للتأثير على الأخلاق»[28].

دنس سكوت الذي علمه منذ الحقبة نفسها كيف يفصل الأخيار عن الأشرار، أي الواقعيين عن الاسميين، وويفل (Whewell) الذي تابع كَنْت نقلاً عن ميل الذي لم يتابعه، وكان قد قرأه، شأن رايت، وتفحص فلسفة هاملتون منذ ظهورها، ولوك (Locke) وبركلي (Berkeley).

في مقالة له ظهرت عام (1871) خصصها لأعمال بركلي، عرض بيرس «واقعيته» لأول مرة مع بعض التفاصيل (وقد سبق له أن جاهر بها مرة أولى في مقالة صدرت عام 1868)، وقد أورد ما سيصبح مبدأ الذرائعية.

الكليات هل هي واقعية؟ تساءل بيرس. وأجاب مع دنس

---

(28) (5.1).

سكوت أنّها كذلك، لأن «الواقعي ليس كل ما نفكر أنّه موجود، إلا أنّه ما لا يتأثر بما نستطيع أن نفكّر فيه أو حوله»[29].

«أما بالنسبة للبرهان الذي يُحسن بركلي وآخرون استعماله، أي أن الشيء المعطى لا يمكن أن ينوجد، لأنه لا يمكننا حتّى أن نكوّن فكرة عن هذا الشيء، وأن المادة على سبيل المثال، هي مستحيلة لأنها فكرة مجردة، ولا أفكار مجردة عندنا، هذا نمط برهان يخيل لنا، يتوجب استخدامه بحذر شديد. والوقائع، هل هي من مثل ما إذا أردنا أن نكوّن فكرة عن الشيء موضع السؤال علينا أن نستنتج أنّه يوجد أم لا؟ وإلا لا يصبح أي برهان ضرورياً ضدّ وجوده ما لم نجد شيئاً يجعلنا نستدل أنّه موجود. أما إذا كان علينا أن نستنتج أنّه موجود بمجرد أننا نستطيع تكوين فكرة عنه، فلماذا علينا أن نسمح لقدرتنا العقلية أن تمنعنا من تقبل الحكم الذي يتطلبه المنطق؟ إذا كانت هذه راجحة في الرياضيات (وقد جهد بركلي ليزكيها فيها) وإذا كان قد تمّ استبعاد كلّ ما يتعلق بالكميات السلبية، الجذر التربيعي للناقص والمتناهيات الصغر من هذا المجال بسبب عدم استطاعتنا تكوين أفكار عن هذه الأشياء، فإن هذا العلم يكون في منتهى التبسيط، لأنه لن يتوصل إلى الأسئلة الاشد صعوبة. والقاعدة الأفضل لتحاشي خداعات اللغة هي التالية: هل تؤدي الأشياء عملياً الوظيفة نفسها؟ حينذاك فلندل عليها بالكلمة نفسها. وإذا كانت لا تؤدي الوظيفة نفسها؟ فلنميزها إذاً»[30].

«لا تباين واضحاً في الدلالة، حتّى لا يمكن إنتاج فارق في الممارسة»[31]، هذا ما كتبه بيرس في **كيف نجعل أفكارنا واضحة** (*Comment rendre nos idées claires*) عام (1877). ومن هنا كان مبدأ الذرائعية:

---

(29) (8.12).

(30) (8.33).

(31) (5.400).

«اعتبار التأثيرات العملية التي نعتقد أن بإمكانها أن تكون ناتجة عن موضوع تصورنا. إن تصور كلّ هذه التأثيرات هو التصور الكامل للموضوع»[32].

تشارلز س. بيرس ووليام جيمس

لقد رأينا أن جيمس قد طبق منذ العام (1870) مبدأ باين (Bain) على مسائلة الشخصية. وفي الروحية نفسها سيطبق مبدأ بيرس على المسائل الفلسفية والدينية. لا بدّ من الإشارة هنا إلى نصوص ثلاثة: 1 - **وظيفة المعرفة**[33] (*On the Function of Cognition*)، الصادر عام (1885)، 2 - **معرفة أشياء كثيرة في وقت واحد**[34] (The Knowing of Things Together) الصادر عام (1895)، 3 - **تصورات فلسفية ونتائج عملية**[35] (Philosophical Conceptions and Practical Results) الصادر عام (1898).

لا يعتبر النصّ الأوّل ذرائعياً بشكل صريح، إلا أنه شديد الأهمية، نسبة لما ينطوي عليه. إنّه وبحسب ما يقول كروشار[36] la fons et origo (الأساس والأصل) للذرائعية. ومع أننا نعرف أن الأمر ليس كذلك، فإن الأفكار الرئيسة في الذرائعية موجودة فيه، وقد

---

(32) (5.402).

(33) «On the Function of Cognition,» *Mind* (1885), pp. 27-44.

(34) «The Knowing of Things Together,» *Psychological Review* (March 1895), pp. 105-124.

(35) «Philosophical Conceptions and Pratical Results,» *The University Chronicle* (Berkeley), vol. 1, no. 4 (September 1898).

(36) Otto F. Kraushaar, «Lotze's Influence on the Pragmatism and the Practical Philosophy of William James,» *Journal of the History of Ideas* (1940), reproduit in: *Ideas in Cultural Perspective*, Edited by Philip P. Wiener and Aaron Noland (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1962), p. 643.

أشار إليها جيمس نفسه في إعادته لطبع مقالته في **فكرة الحقيقة**[37] (*L'Idée de la vérité*)، عام (1909).

سيرى القارئ بسهولة، كَتَبَ جيمس في ملاحظة طويلة، ما جرى التعبير عنه في هذا المقال الأكثر قدماً بصراحة عن شرح العلاقة بالحقيقة الذي عليّ توسيعه لاحقاً في **الذرائعية**، وما لا يجب أن يعرف إلا لاحقاً، في هذه المقالة نجد التأكيد على:

1) الواقع، خارج الفكرة الحق؛

2) الناقد، القارئ أو فيلسوف المعرفة، مع إيمانه الخاص الذي يعتبر بمثابة ضامن لوجود هذا الواقع؛

3) الوسط الذي يعتبر نفسه موضوع تجربة، باعتباره الآلة أو الوسيط الذي يؤمن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، ويؤمن العلاقة المعرفية؛

4) فكرة التوجه نحو الواقع من خلال هذا الوسيط، كشرط ضروري حتّى يتسنى لنا القول إننا نعرف الواقع؛

5) ضرورة التشبه مع هذا الواقع، إذا أمكن العمل عليه حتّى نبرهن أننا نتوجه نحوه لا نحو شيء آخر؛

6) إبعاد هذه «الهوة المعرفية» بشكل يجعل العلاقة بالحقيقة كاملة تحصل داخل استمراريات التجربة العينية، وان تتكون من سيرورات جزئية تختلف تبعاً للموضوعات والذوات، وتكون قابلة للتوصيف بالتفصيل»[38].

ثمة فكرة أخرى لا يقول عنها شيئاً والتي تعود أصولها دون

(37) William James, *L'Idée de vérité*, traduit de l'anglais par Mme L. Veil et Maxime David (Paris: F. Alcan, 1913).

(38) المصدر نفسه. نشير إلى أن جيمس قد ألمح لاحقاً إلى نواقص هذا العرض وأولها كما يقول: «يمكن أن تنسب الأهمية ربما دونما وجه حقّ إلى التشابه الذي رغم دوره الأساسي في المعرفة الصادقة، فبالإمكان غالباً الاستغناء عنه».

شكّ إلى بيرس. إن وجودها، وإن بشكل مستتر عند جيمس، يظهر أكثر من أي حجة بالأولوية أن بيرس هو أبو الذرائعية. لا تنفصل ذرائعية بيرس عن نظريته في **المقولات** أو (*Phaneroscopie*) التي سنتحدث عنها لاحقاً. عام 1867 توصل بيرس إلى خلاصة تقول بوجود ثلاث مقولات أساسية: **الأولى** مقولة الكيف أو الشعور، **الثانية** مقولة العلاقة التي حوّلها إلى مقولة الارتكاس، حين سنخلص النتائج من إحلال منطق العلاقات بدل المنطق الأرسطوي الحملي، **الثالثة** مقولة التوسيط أو الفكر.

«**بالدرجة الأولى** تأتي (الأوائل) (les priméités) أو الميزات الداخلية الإيجابية في الذات نفسها؟ **وثانياً** تأتي الثواني (secondéités)، أو الأفعال الطبيعية التي تمارسها الذوات أو الجواهر على بعضها البعض، مع عدم مراعاة قانون أو ذات ثالثة، **وثالثاً** تأتي الثوالث (tiercéités)، أو الأثر العقلي أو شبه العقلي لذات على ذات أخرى ونسبياً على ثالثة[39].

وهكذا، وفي مقالته عام (1885)، حلل جيمس الشعور من مظاهر ثلاثة، **الكيفية** أو الشعور بالمعنى الدقيق للكلمة، **والارتكاس، والتوسيط**. نشير فقط إلى أن جيمس لم يدخل طريقة التحليل هذه على ذرائعيته[40].

الشعور كما لو كان أوّلاً. عالج جيمس المشكل قبل أن يعطي كونديّاك (Condillac) الإحساس بالرائحة لتمثاله.

---

(39) (5.469). قدمنا شرحاً لاحقاً لذلك (1907) لكن مع العلاقة بالتحليل الذي قدم جيمس.

(40) للتأكيد نذكر بالاستشهاد الذي قدمناه من جيمس في الهامش السابق حيث أعلن إمكانية الاستغناء عن التشابه الذي يعتبر ضمنياً عند بيرس، لأنّه يتعلق بأولية كلّ ما يظهر للعقل.

«علينا أن لا ننسب إلى التمثال امتلاكه لشعورنا الخيالي. لنفترضه مع ذلك مستقلاً عن كلّ مادة، ولنفترضه مع ذلك خالياً عن كلّ تموضع في المكان، يتأرجح في الفراغ، إن جاز لنا القول، ومستقلاً عن عزم الإله الخالق مباشرة، ولنتحاش الوقوع في تشوش صعوبات ذات الطبيعة الفيزيائية أو النفسية في «موضوعها»، ألا نسمي هذا «الشعور» إحساساً بالرائحة، ألا نحدده بأي اسم، و لنقتصر على اعتباره بمنزلة شعور بـ q. [..] هل بإمكاننا القول عن هذا الشعور إنّه قد أعطي نوعاً من وظيفة عارفة؟ حتّى يملك خصوصية أن يعرف، فلا بدّ من وجود شيء يُعرف. وفي الفرضية الحاضرة ماذا نجد؟ «المضمون q التابع للشعور بإمكاننا أن نجيب. ولكن ألا يبدو أنّه الأصح ان نسمي هذا «كيفية الشعور»، بدل مضمونه؟ فكلمة «مضمون» ألا توحي أن الشعور قد انفصل، بوصفه فعلاً، عن مضمونه بوصفه موضوعاً؟ وهل يكون من الأكيد القبول وبسرعة أن كيفية الشعور q والشعور بكيفية q هما شيء واحد بعينه. إن الكيفية q وحتّى الآن هي حدث ذاتي كلياً يحمله الشعور إلى داخله كما لو كان في جيبه إذا جاز القول»[41].

الشعور كما لو كان ثانياً

«يشعر الشعور كما تنطلق الطلقات. إذا لم يكن ثمة شيء يحس به أو يلمس، تفرغ الطلقات في الهواء (ins blaue hinein في السماء الزرقاء). أما إذا وجد شيء يقف فجأة بوجه الطلقة أو الأخرى، حينها لن تقتصر عن الانطلاق أو عن الشعور، إنّها تلامس الهدف»

«إننا نعرف موضوعاً» يقول جيمس، إلا أن هذه المعرفة ليست بصريح القول المعرفة التي هي من المرتبة الثالثة. هذه هي المعرفة المباشرة، أو ألفة وجود موضوع خارجي عن الشعور، دون وعي

---

(41) James, *L'Idée de vérité*, pp. 3-5.

منعكس. إن وجود موضوع خارجي عن الشعور، هو أمر ضروري حتّى يكون في ما بعد معرفة بعد معرفة غير مباشرة أو مجردة.

«النقطة الأساسية في مطلب وظيفة الشعور المعرفية بشكلها البدائي نجدها، ولنلاحظ ذلك، في اكتشاف أن q موجودة في مكان آخر عدا داخل هذا الشعور»[42].

الشعور كما لو كان ثالثاً

«أن تكون q عطراً، ألم أسنان، أو أن تكون شعوراً من طبيعة أكثر تعقيداً: شعور القمر المكتمل السابح في الفضاء الواسع الأزرق، على سبيل المثال، يجب أن يظهر أوّلاً تحت هذا الشكل البسيط الذي نربطه بهذا الإدراك الأوّل العيني، قبل التمكن من بلوغ أي معرفة غير مباشرة، مجردة. إن المعرفة غير المباشرة، المفهومية [Knowledge - about] لـ q هي q زائد سياق. إذا أسقطنا هذه الـ q، فإن ما أضيف لا يمكن أن يكون سياقاً على الإطلاق»[43].

في هذا النص وكما لاحظنا، ميَّز جيمس وللمرة الأولى، مستعيناً بتمييز من غروتي (Grote)، «معرفة بـ»، أو «بالألفة» (Knowledge - by - acquaintance) عن «المعرفة عن» (Knowledge - about). تخضع «معرفة بـ» إلى الشكل الثاني، و«المعرفة عن» إلى الشكل الثالث.

في المقالة الصادرة عام (1895) **معرفة أشياء كثيرة في وقت واحد** (*The Knowing of Things Together*)، يركز جيمس على السياق، الوسط، التوسط، وبعبارة أخرى على مكان النمط الثالث، المكان الذي بإمكان الذات أن «تشعر» به، وأن يكون عنده «معرفة بـ» في «مشاعر الرغبات» (sentiments de tendances)، التي تحدث

(42) المصدر نفسه، ص 13-14.

(43) المصدر نفسه، ص 12-13.

عنها جيمس في كتابه **مبادئ علم النفس** (*Principles of Psychology*) عام (1890)، حين تحدث عن تيار الوعي، المكان الذي تمر به ضرورة طريق «المعرفة عن». إن معرفة الموضوع تعني هنا الذهاب إليه من خلال سياق يؤمنه العالم[44].

في مقالته **تصورات فلسفية ونتائج عملية** (*Philosophical Conceptions and Practical Results*)، الصادرة عام 1898، تخلى جيمس عن التأمل في الفلسفة الذرائعية، بهدف تطبيق مبدأ الذرائعية الأساس على المسائل العزيزة على قلبه، والتي تلامس جميعها الدين عن قرب أو عن بعد[45].

ج ـ مدرسة شيكاغو

في رسالة مؤرخة في 29 تشرين الأوّل/ أكتوبر عام (1903)، كتب جيمس ما يلي:

«خلال الأشهر الستة الأخيرة، وكثمرة لعشر سنين من النشاط بإدارة جون ديوي، كشفت جامعة شيكاغو الضوء عن نتيجة مذهلة ـ مدرسة حقيقية وفكر حقيقي، ومع هذا كلّه فكر على جانب كبير من الأهمية! هل تناهى إلى سمعكم كلاماً عن هذه المدينة، أو عن هذه الجامعة؟ هنا [في هارفارد]، لدينا فكر، لكن ليس لدينا مدرسة. وفي يال (Yale)، نجد مدرسة، لكن لا نجد فكراً. شيكاغو ملكت الاثنين معاً»[46].

(44) «The Knowing of Things Together,» in: William James, *The Writings of William James; a Comprehensive Edition*, Edited, with an Introd., by John J. McDermott (New York: Random House, [1967]), p. 156.

(45) انظر في ما بعد: «الذرائعية نظرية في المنهج»، ص 116.

(46) James, *The Letters of William James*, vol. 2, pp. 201-202.

صحيح أن جامعة شيكاغو لم تكن قد وجدت إلا منذ العام (1892)، ورئيسها الأوّل ف. ر. هاربر (W. R. Harper) ما كان ليستطيع أن يجذب إليها نخبة أميركا الثقافية بما قدم روكفلر (Rockfeller) من أموال بالطبع، بل تأكيداً بالوعد الذي قطعه بأن يجعل من جامعة شيكاغو جامعة فعلية، أي أن يترك لأساتذتها حرية البحث وأن يقدم لهم الوسائل لذلك.

عام 1896 وصل إليها ديوي قادماً من ميشيغن ليرأس قسم الفلسفة الذي يضم تعليم علم النفس التجريبي، وإليه سيضاف لاحقاً قسم التربية الذي سيشكل وبإدارة ديوي قسماً آخر أيضاً فيه مدرسة تجريبية أطلق عليها اسم «المدرسة المختبر» (L'école laboratoire) أو مدرسة ديوي.

والى جانب كلّ من ديوي، جيمس هـ. تافتس (James H. Tufts)، الذي كان قد سبقه إلى شيكاغو، نجد بين أعضاء مدرسة شيكاغو أسماء مثل: جورج هـ. ميد (Georges H. Mead) وجيمس ر. أنجل (James R. Angell)، وجميعهم من زملاء ديوي في جامعة ميشيغن أو من جامعة مينيسوتا (Minnesota). والى هذه المجموعة الأولى سينضم لاحقاً أعضاء أصغر سناً أو طلاب شباب من شيكاغو، وقد تميز منهم بشكل خاص آ. و. مور (A. W. Moore).

النظرية التي دافعت عنها مدرسة شيكاغو عبر بيانها **دراسات في النظرية المنطقية**[47] (*Studies in Logical Theory*) هي الأداتية. أستاذ

(47) John Dewey, *Studies in Logical Theory, With the Co-operation of Members and Fellows of the Department of Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1903).

هذه النظرية كان ديوي، إلا أن الدراسات كانت من عمل المجموعة كلها. وقد أصر ديوي على هذه النقطة في رسالة له إلى جيمس:

«من حيث وجهة النظر العامة، بالطبع، لا بدّ أيضاً من توسيعها في كافة أنواع الاتجاهات. إلا أن ثمة شيء يجعلني اعتقد أنها جيدة، هذا ما فهمه الطلاب الذين يحضرون شهادة الدكتوراه، بل حتّى الذين لم يحصلوا الإجازة بعد، قد فهموه أيضاً وجعلوا منه منهج عمل. إن الأشخاص الذين كتبوا **الدراسات المنطقية** ـ وثمة أربعة أو خمسة أشخاص كان بمقدورهم فعل ذلك أيضاً ـ لم يحفظوا، وأنا أعرف ذلك، الدرسَ الذي تمّ تعليمه لهم! لقد جعلوا من «وجهة نظر» أداةَ نقاش واستقصاء شخصية. وهذا معيار جيد لذرائعي، بِكُلّ الأحوال»[48].

حين ترك ديوي شيكاغو ليذهب إلى نيويورك، استمرت المدرسة من دونه وأنتجت أعمالاً أصلية في كلّ الميادين: الفلسفة، علم النفس، التربية، الدين، علم الاجتماع، الاقتصاد والعلم السياسي[49].

وليام جيمس وجون ديوي

تمتزج الصيغة الأداتية للذرائعية مع التأهيل الذي تلقاه جون ديوي. تعلم ديوي الهيغلية التي أخذت شكلاً أرسطوياً مع ترندلنبورغ (Trendelenburg) على يد استاذه ج. س. موريس (G. S Morris). وقد توصل ديوي إلى الأداتية عبر وليام جيمس الذي شكل التصور

(48) Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings*, vol. 2, p. 525.

(49) Darnell Rucker, *The Chicago Pragmatists* (Minneapolis: University of Minnesota Press, [1969]).

البيولوجي للنفس (Psyché) أحد العناصر الحاسمة في التوجه الدارويني الجديد لفكره. لاحقاً سيقول ديوي عن منطقه إنّه «منطق تكويني وتجريبي دارويني»(50).

وبعد أن قرأ **مبادئ علم النفس** (*Principles of Psychology*) لجيمس، التي ظهرت عام (1890)، والتي كانت أجزاء منها قد تسربت سابقاً إلى الجمهور بشكل مقالات، أعاد ديوي النظر بمؤلَّفه الخاص عن علم النفس الذي كان قد صدر قبل ثلاثة أعوام من ذلك (Psychology 1887). هنا لجأ ديوي الذي كان مازال تحت تأثير المثالية إلى الاستبطان ليعرِّف الإحساس:

«الإحساس وعي ذاتي، والتعبير «ذاتي» لا يعني ببساطة أن الإحساس هو حالة نفسية وليست طبيعية، وأنها موجودة بالنسبة للأنا وليست مجرد فعل موجود. يصحّ ذلك على كلّ ظواهر الوعي، فالتعبير «ذاتي» قد استخدم هنا لتمييز الأحاسيس عن أفعال الحياة النفسية التي لها مرجع موضوعي. تخبرنا هذه الأفعال شيئاً عن الأشياء وعن الأحداث التي تتواجد مستقلة عنا، عن شيء ما موجود بالفعل هناك، إذا صحّ القول»(51).

شأن الكيميائي «يحلل عالم النفس، أو يفكك، الظواهر المعقدة إلى عناصرها المكونة الأكثر بساطة».

«وبالنتيجة يجد نفسه ملزماً بافتراض وحدة نفسية هي بدورها غير قابلة للتحليل، والتي تشكل قاعدة أشكال المعرفة العينية ومادتها [..]. هذه الوحدة الأوّلية هي ما يطلق عليه اسم الإحساس»(52).

(50) Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*, p. 18.

(51) John Dewey, *Psychology* (New York: Harper & Brothers, 1887), p. LXII.

(52) المصدر نفسه، ص LVII.

في الطبعة التي أصدرها عام (1891)، استبدل ديوي التعريف أعلاه بالتعريف الذي يلي، والذي يحمل دمغة جيمس: فلم يعد الإحساس «وحدة أولية» بل «جوهراً متصلاً».

«ثمة جوهر متصل وأصيل من الإحساس تمايزت عنه ببطء سائر الأحاسيس التي تبدو ظاهراً مختلفة [..]. إذا قبلنا نظرية التطور علينا ضرورة القبول بعقيدة كلّ واحد أصيل متواصل ومتجانس من أحاسيس، ليس حرارة ولا طعماً ولا صوتاً، بل منه تطورت هذه الكيفيات المحسوسة بالتدرج»[53].

في رسالة منه إلى هنري روبرت (Henri Robert) في الثاني من أيار (1911)، يقول ديوي إن «مشكلة تكيف منطق كَنْت وهيغل على الاستقصاء وعلى الصياغة العلمية الفعلية «قد طرحت عليه بحدة، في الوقت الذي ألزمه درس أخلاق كان قد أوكل له على طرح مسألة العلاقة بين التفكّر والعقل مع السلوك»[54].

لا نجد في المنطق المثالي ولا في المنطق التجريبي الذي دافع عنه فين (Venn) في مؤلّفه **مبادئ المنطق التجريبي والاستقرائي** (*Principles of Empirical or Inductive Logic*) (1889) مكاناً لتحقق أصيل.

«إذا لم يكن ثمة وجود إلا لمملكة واحدة من المعرفة، فما هو مقياس الحقيقة؟ بماذا نقارن أفكارنا لنتحقق منها؟»[55].

---

(53) John Dewey, *Psychology* (New York: Harper & Brothers, 1891), p. 35.

(54) Gérard Deledalle, *John Dewey's Unpublished Items* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 36.

(55) «The Logic of Verification,» 1890, in: John Dewey, *The Early Works, 1882-1898* (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1967-1972]), vol. 3, p. 83.

لم يكن الحل بالرجوع إلى الثنائية، بل بتصور جديد لعلاقة الفعل بالفكرة اقترحه ديوي لأول مرة عام (1890) في مقالة بعنوان **منطق التحقّق** (*The Logic of Verification*).

«الفعل هو الفكرة التي لا شيء يعارضها». إن الفكرة هي «فعل ممكن» موجود في الذهن بشكل فرضية. والسيرورة التي بموجبها يصبح الفعل الممكن فكرة أو فعلاً حقيقياً هي التحقق.

«بداية، نماهي دون وعي الفكرة والفعل، وعلى هذه القاعدة نكوّن العالم، مملكة التجربة. إلا أن هذا العالم يبعث على الشك في مكان ما؟ وهذا المظهر الملغز في العالم قد وضع جانباً بشكل فكرة، أما الباقي فظل دون تغيير بوصفه «فعلاً». والفكرة قد تجهزت كفكرة في فرضية علمية ثمّ أسقطت من جديد في الأفعال. وبالتحقيق تصبح جزءاً أساسياً من الأفعال»[56].

لا برهان على الفكرة إلا هذا: «القدرة التي تمتلكها على المشي وعلى تنظيم الأفعال»[57].

حول العلاقة بين النظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية، يعتقد ديوي أنّها لا تختلف عن العلاقة بين الفكرة والحدث. «النظرية هي هيئة حالة فعل معطاة بهدف معرفة السلوك الذي يجب أن يتبع: والممارسة هي تحقق الفكرة الحاصلة بهذه الطريقة: إنّها النظرية في حالة الفعل»[58].

هذه هي نقطة انطلاق الأداتية التي عرض ديوي برنامجها عام (1903).

---

(56) المصدر نفسه، ص 89.

(57) المصدر نفسه، ص 88.

(58) Dewey, «Moral Theory and Practice,» 1891, in: Dewey, *The Early Works, 1882-1898*, vol. 3, p. 109.

«ألا يتطلب شرح الفكر الذي يجعل من خطوات العلم الحديث قاعدة له أن تخضع كلّ تميزات وكل عبارات الفكر - الحكم، المفهوم، الاستنتاج، الذات، الحامل، الرابطة .. وغيرها، إلى ما لا نهاية للتأويل ببساطة وكلياً بوصفها وظائف متميزة أو تقسيمات العمل ضمن سيرورة الشك - التحقيق؟»[59].

إن وضع هذا البرنامج موضع التطبيق يؤدي إلى هذا «التاريخ الطبيعي للفكر» الذي أعاد ديوي عرض مراحلة المنطقية في **دراسات** (*Studies*) للعام (1903).

سبق أن أشرنا إلى أن ديوي قد التقى بيرس حين كان بمعرض وصفه سيرورة التحقق. إلا أن تصوره للسيرورة كان بالنسبة لديوي نهاية وليس نقطة انطلاق، «تأكيد مستقل» لموقف بيرس الذي كان علمُ نفس جيمس أساسَه، ولذلك كان طبيعياً أن يهدي ديوي **الدراسات** إلى جيمس. «ما الذي فعلته لأستحق هذا التكريم؟»، هتف جيمس،

«أتساءل»، أجاب ديوي، «إنْ كنتَ قد أدركتَ أن كلّ ذلك موجود في كتابك أنت المزدوج الأجزاء عن علم النفس»[60].

مهما كان الدور الذي أمكن لبيرس أن يلعبه لاحقاً في تطور نظرية ديوي عن الاستقصاء، فقد كان جيمس «الأب الروحي الأول لِكُلّ العملية»[61]، بالنسبة لمدرسة شيكاغو، قبل أن يصبح «الجندي الداعية» للذرائعية الحياتية.

---

(59) Dewey, *Studies in Logical Theory*, in: John Dewey, *Essays in Experimental Logic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1916), p. 125.

(60) Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings*, vol. 2, p. 525.

(61) المصدر نفسه، ص 521.

«يجب أن تنضم إلى فرقة الفلاسفة «الذرائعيين» أو «الإنسانيين» كتب جيمس عام 1906 إلى جون. ج شابمان (John J. Chapman). إن ضجيج انتصاراتهم ربما لم يكن قد وصل بعد إلى باريتاون (Barrytown)، وهذا ما أخشاه، علماً أن الانتصارات لا ينقصها انتشار الصيت، وأنا أعتقد بصراحة أن عالم الفكر يعيش عشية تجدد لا يقل أهمية عما أثاره لوك، وقادة هذه الحركة هم ديوي، شيللر من أوكسفورد، وبمعنى ما برغسون من باريس، وفلورنسي شاب اسمه بابيني (Papini) وأخيراً الأقل استحقاقاً، وليام جيمس. وإليهم يجب أن نضيف هـ. ج. ويلز (H. G. Wells)، إذا لم أخطئ، وأيضاً ج. ك. شسترتون (G. K. Chesterton) [. .]. انضم إلينا يا جاك، ومجدك سيدخل التاريخ والأجيال القادمة. وسيوجد اسمك مستقبلاً في كلّ تواريخ الفلسفة»[62].

أجبر رواج الذرائعية الحياتية كلاًّ من بيرس وديوي للانفصال عن جيمس: أطلق بيرس على مجمل أطروحاته اسم الذرائعية، وتحاشى ديوي استعمال كلمة «ذرائعية». ولم ينقطعا عن الدفاع عن ذرائعية منطقية طبّقا منهجها على كلّ عوالم التجربة.

2 ـ الذرائعية نظرية في المنهج

لا تعتبر الذرائعية عادة جارية، ولا هي نظرية في الحقيقة. إنّها نظرية المنهج (Discours de la méthode)، خطاب جديد في المنهج.

نقطة انطلاق الذرائعية، كما قلنا، هي نظرية في الإيمان، نتيجة لنظرية باين (Bain). وإذا كان بيرس قد اتبع، شأن سائر أعضاء «النادي الميتافيزيقي» نصيحة غرين (Green)، فذلك لأن نظرية الإيمان عند باين قد وضعته على سكة حلّ معضلة الديكارتية. نحن

---

(62) James, *Extraits de sa correspondance*, p. 276.
نشير أنه خلافاً لديوي لا يذكر جيمس أي ذرائعي «منطقي» ولا حتّى بيرس.

لا نجانب الخطأ إذا اعتبرنا ذرائعية بيرس رفضاً للديكارتية، إذ عارض بيرس الشك المنهجي بالشك الحقيقي.

«لا يمكننا البدء بالشك بِكُلّ شيء. لا بدّ من البدء مع كلّ الأحكام المسبقة التي لدينا حين نتطرق لدراسة الفلسفة. إن حكمةً لا تطردها أبداً [..] ومن يتبع المنهج الديكارتي يكون مكتفياً أبداً طالما من يستطيع شكلياً أن يجد كلّ هذه الاعتقادات التي تخلى عنها شكلياً [..]. فلا يجب أن نزعم الشك في الفلسفة بما لا نشكّ به في قلوبنا»[63].

«الشك حالة ضيق وانزعاج نجهد للخروج منها للوصول إلى حالة الإيمان»[64].

ثمة، برأي بيرس، مناهج أربعة ممكنة لتثبيت الإيمان: **منهج العناد** (La méthode de la ténacité)، **منهج السلطة** (La méthode d'autorité)، **المنهج الماقبلي** (La méthode a priori)، **المنهج العلمي** (La méthode scientifique). يقوم **منهج العناد** على التمسك برأي يعجبنا رغم كلّ العقبات والدفاع عنه، مع استبعاد «كلّ ما يمكن بازدراء وكراهية»[65]. وأن نحل إرادة الدولة أو المؤسسات بدل إرادة الفرد، فنحصل على **منهج السطة**. إن **المنهج الماقبلي** هو وسيلة تسمح «بتخليص آرائنا من عناصر عرضية وتحكمية»[66]، إلا أن استعانة هذا المنهج بما «يستسيغه العقل»[67] يجعله غير متميز بوضوح عن المنهجين السابقين، إذ يكتفي بإبدال النزوة بمذاق النظام. أما **المنهج العلمي** أخيراً، فهو يسلم «بوجود حقائق تكون

(63) (5.265).

(64) (5.372).

(65) (5.377).

(66) (5.383).

(67) (5.382).

سماتها مستقلة بشكل مطلق عن الأفكار التي بإمكاننا أن نكوّنها عنها. تؤثر هذه الحقائق على حواسنا تبعاً لبعض القوانين، ومع أن «انفعالاتنا» قد تكون شديدة التغير شأن علاقاتنا بالأشياء، استناداً منا إلى قوانين الإدراك، فبإمكاننا أن نعرف بيقين، استناداً منا إلى العقل كيف تكون الأشياء في الواقع، وكل الناس إذا ما تمتعوا بتجربة كافية وإذا ما فكروا كفاية بهذه المعطيات، سيصلون إلى خلاصة واحدة وصحيحة[68].

يعتبر المنهج العلمي أعلى من المناهج الأخرى لأنه منهج يكتفي بنفسه.

«إن معياري، يقول بيرس، لمعرفة ما إذا كنت أتبع المنهج بحق، ليس نداء مباشراً لمشاعري ولمقاصدي، بل بالعكس، إنّه يتضمن في ذاته تطبيق المنهج»[69].

إن المنهج الديكارتي هو منهج ماقبلي. «على الإدراك الداخلي أن يقدم لنا الحقائق الأساسية وأن يقرر ما يتوافق مع العقل»[70]. ولكن وبما أنّه من الواضح أن كلّ الأفكار ليست صحيحة، فقد اعتبر ديكارت أن الأفكار الواضحة وحدها يجب أن تكون صحيحة. إلا أنّه لم يفكر أبداً بتمييز فكرة تبدو واضحة عن فكرة واضحة فعلاً. «باستناده، كما فعل، إلى الملاحظة الداخلية، حتّى بهدف معرفة الأغراض الخارجية، فلماذا شكك بشهادة وعيه على ما يجري في ذهنه بالذات؟»[71].

---

(68) (5.384).

(69) (5.385).

(70) (5.391).

(71) (5.391).

ولأن الإيمان الذي «يخفف جذوة الشك»، يفترض «في ذهننا قيام قاعدة سلوك، أو لنقل باختصار: قيام عادة»[72]، فإن المنهج العلمي الذي هو الأداة الأكثر كمالاً لتثبيت الإيمان، هو المنهج الوحيد الذي يتيح الاعتراف بيقين بالأفكار الواضحة حقاً. وبالفعل، وبما أن «دفعة الإيمان الإنسانية هي إقامة العادة»، وأن «مختلف أنواع الإيمان تتميز باختلاف أنماط العمل التي تنتجها»، و«إذا كانت العقائد لا تختلف ضمن هذه العلاقة، وإذا كانت تضع نهاية للشك بخلقها قاعدة العمل إياها، فإن الاختلافات البسيطة في إدراكها لا تكفي لنجعل منها عقائد مختلفة، ولا التصرف بهيئة لها تفسيرات مختلفة يعني التصرف بهيئات مختلفة»[73]. من هنا كان المبدأ الذي اقترحه بيرس للتمييز بين فكرة واضحة وفكرة تبدو واضحة، أو إذا أردنا التعبير بطريقة أخرى، المنهج الذي ندرك به دلالة فكرة أو كلمة: «لا وجود لفرق شديد الدقة في الدلالة حتّى لا نتمكن من إيجاد فارق في الممارسة»[74].

وإليكم الطريقة التي يصف بها جيمس مبدأ بيرس، مبدأ الذرائعية كما أورده عام 1898:

«إذا كان ثمة جزء من الفكر لا يؤثر بشيء على نتائج الفكر العملية، فإن هذا الجزء لا يشكل فعلاً عنصراً من دلالة هذه الفكرة. هكذا يمكن أن يعبر الفكر عن نفسه بكلمات مختلفة. أما إذا كانت الكلمات المختلفة لا توصل إلى سلوكات مختلفة، فهي ليست إلا أشياء تنمو خارجياً ولا تلعب أي دور في دلالة

(72) (5.397).

(73) (5.398).

(74) (5.400).

الفكر. أما إذا كانت تحدد سلوكات مختلفة، فهذه أجزاء أساسية من هذه الدلالة»[75].

بعبارة أخرى، يكتب بيرس أن «الذرائعية لا تقترح، بوصفها كذلك، عقيدة ميتافيزيقية، ولا هي تحاول أن تحدد حقيقة الأشياء، إنّها ليست إلا منهجاً لتقرير دلالة الكلمات الصعبة والمفاهيم المجردة»[76].

يصور بيرس مبدأ الذرائعية على الشكل التالي. يؤمن الكاثوليك أن الله حاضر بالفعل في الخبز والخمر اللذين يهيّئهما الكاهن أثناء القداس: فالخبز هو بالفعل جسد المسيح والخمر هو بالفعل دمه. أما البروتستانت فيعتقدون أن هذا الحضور رمزي: الخبز والخمر «يغذيان النفوس كما يغذي اللحم وعصارته الأجساد». إن السؤال بالنسبة لهؤلاء أو لأولئك هو معرفة ما إذا كان الخبز هو فعلاً من الجسد أو لا، أو الخمر هو فعلاً من الدم أو لا، فالكاثوليك والبروتستانت يعرفون جيداً أن ليس للخبز ولا للخمر الصفات الطبيعية التي للحم أو للدم. إن مسألتهما تتعلق بالمفاعيل على نفوس مؤمنيهم. إذاً بالخبز والخمر «لا نفهم شيئاً آخر سوى ما يُحدث في الحواسّ آثاراً مختلفة مباشرة أو غير مباشرة، والتحدث عن غرض له كلّ الخصائص المادية التي للخمر كما لو كانت بالفعل دماً، ليس إلا رطانة خالية من المعنى»[77].

---

(75) William James, «Philosophical Conceptions and Practical Results,» in: James, *The Writings of William James; a Comprehensive Edition*, p. 348.

نشير إلى أن المبدأ لم يمت مع الذرائعية التاريخية. أنّه المبدأ الذي اقترحه فيتغنشتاين حتّى يشفي الفلسفة من أمراض اللغة. انظر: «من الذرائعية إلى الفلسفة التحليلية»، الجزء الرابع، II من هذا الكتاب.

(76) (5.464).

(77) (5.402).

من هنا كان هذا التعبير الآخر الذي أشرنا إليه حول مبدأ الذرائعية: «اعتبار ما هي المفاعيل العملية التي نعتقد أنّها قد تكون ناجمة عن موضوع تصورنا. إن تصور كلّ هذه المفاعيل هو التصور الكامل للغرض»[78].

ماذا نعني على سبيل المثال حين نقول عن شيء إنّه قاس؟

الجواب بسيط: إن هذا الشيء لا يمكن أن يخدش من قبل عدد كبير من الأشياء الأخرى التي خلاف ذلك هو يخدشها. لنفترض أنّه لا يمكننا اختبار جسم يخدش جسماً آخر، فهل يمكننا حينئذ تمييزها، والقول إن واحداً قاس والآخر رخو؟ «لنفترض إذاً أن قطعة الماس قد تبلّرت داخل وسادة قطن لينة، وأنها تركت فيها إلى أن تحترق تماماً، فهل يكون خطأً القول إن هذا الماس كان رخواً؟ ما الذي «يمنعنا من القول إن كلّ الأجسام القاسية تظل رخوة تماماً حتّى نلمسها، وحينها يزيد الضغط من قسوتها إلى اللحظة التي تخدش فيها؟ يظهر التفكير أن لا خطأ في هذه الطريقة من التعبير. إنّها تنطوي [..] على تعديل في الاستخدام الحالي لكلمات «قاس» و«رخو» في اللغة، ولكن ليس على دلالتها». إن دلالة خاصة ما، كما هو الحال بالنسبة لأي شيء آخر هي «جملة مفاعيلها المدركة من جانبنا. بالنسبة لنا لا وجود لأي فارق بين شيء قاس وشيء رخو طالما أنّه ليس لدينا أي برهان على مفاعيلهما»[79].

استلهم كلّ الذرائعيين الآخرين من المبدأ نفسه، حتّى لو قاموا بتطبيقه بالمقلوب، كما فعل جيمس. بالنسبة لبيرس، يعتبر مبدأ

---

(78) (5.402).

(79) (5.403). النصّ الفرنسي من الاستشهادات في هذا الجزء باستثناء 5.265 و5.464 مأخوذ من بيرس: «Comment se fixe la croyance,» *Revue philosophique* (1878), et «Comment rendre nos idées claires,» *Revue philosophique* (1879).

الذرائعية منهجاً لا يستبق شيء نتائج تطبيقه. وبهذا الشكل أوّله ديوي، وهذا الذرائعي الآخر، زميل ديوي في شيكاغو، جورج هـ. ميد:

«لنتبع القاعدة الذرائعية، يقول ديوي، وحتّى نكتشف دلالة الفكرة علينا أن نفتش عن نتائجها»[80].

«أن دلالة الكرسي، كتب ميد[81]، هي أن نجلس فوقها، ودلالة المطرقة هي غرز مسمار»[82].

يعتبر موقف جيمس مختلفاً. يستخدم جيمس المنهج وسيلة لإنقاذ معتقداته، بما يشبه مثل الألماس المتبلر في القطن الذي استعان به بيرس. صور جيمس تأويله لمبدأ الذرائعية متخذاً حالة «مستحيلة». لنفترض أننا إزاء موقف «لا نستطيع التكهن بنتائجه ولا استخلاص قواعد سلوك بحيثُ إن مبدأ الذرائعية لا يمكن أن يوضع موضع التطبيق. لنفترض على سبيل المثال أن اللحظة الحاضرة هي اللحظة الأخيرة للعالم مع عدم وجود مطلق في الآخرة، ودون بُعد للتجربة أو للسلوك». لا شيء يبقى له حينذاك من معنى، والسؤال لا طائل تحته. يصل بيرس إلى استنتاج يقول باستحالة الاختيار في هذه الحالة بين الله والمادة. جيمس، على العكس من ذلك ـ وذلك لا يستنتج بديهياً من الذرائعية ـ، يرى فيه برهاناً على وجود الله.

---

(80) Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 163.

(81) Georg Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p. 104.

(82) للتقريب من فيتغنشتاين أيضاً: «فكروا في علبة عدّة: وفيها مطرقة، وملاقط منشار، مفك براغي، متر، وعاء لمادة لاصقة، مادة لاصقة، مسامير وبَراغ. وبقدر ما تختلف وظائف هذه الأغراض، تختلف أيضاً وظائف الكلمات» (*Investigations philosophiques*, vol. 2). ينصح فايلاتي (Vailati) «بتحديد مدلول كلّ عبارة أو قضية مجردة انطلاقاً مما تنطوي عليه من نتائج أو من تطبيقات يمكن استخلاصها وان نعتبر طريقتين متساويتين في قول الشيء نفسه، كلّ تعبيرين أو قضيتين تستعملان من كلّ من يتبناهما طريقة للوصول إلى النتائج الجزئية نفسها» Scritti، نقلاً عن: Thayer, *Meaning and Action; a Critical History of Pragmatism* p. 335, note 458.

«بالنسبة للكثيرين بيننا، وبالنسبة للغالبية بيننا، أعتقد أن ثمة فتوراً وموتاً رهيبين سينتشران على العالم إذا لزم الاعتقاد بعدم وجود روح أو تدبير إلهي كان السبب في ذلك، بل إن العالم قد ظهر هكذا، ببساطة وبشكل عرضي. والتفاصيل الحالية المجربة بحق يمكن أن تكون نفسها في الحالتين، البعض حزانى والآخرون فرحون، البعض عقلانيون والآخرون غريبون وسخفاء. إلا أنّه من دون إله خلفهم نعتقد أنّهم سيواجهون شيئاً فظيعاً، إنّهم لن يرووا أي قصة أصلية، لن يكون هناك أي فكرة تجعل هذه العيون تلتمع. مع الله، بالعكس، سيكتسبون قوة وحرارة، وفي الوقت نفسه دلالة حقيقية»[83].

إن الله، لا المنهج، هو المبدأ الأخير لدلالة الأشياء بالنسبة لوليام جيمس: إرادة الإيمان تشكل حاجزاً على مبدأ الذرائعية.

3 ـ الذرائعية، فلسفة الديمقراطية الأميركية

تعتبر أداتية ديوي، كما ذرائعية بيرس، نظرياتٍ منطقية. أما ذرائعية جيمس، فهي نظرية علم نفسية. إن اختبار منهج بيرس هو اختبار علمي، أو بالأصح معرفي، واختبار منهج جيمس هو فردي، واختبار منهج ديوي هو اجتماعي، ذلك أن ثمة عالماً جديداً قد ولد بين (1865) وبداية القرن العشرين، وكان على المجتمع الصناعي في شيكاغو إيجاد حلّ لمشاكل أخرى غير مشاكل حالات نفس جماعة الباحثين في كمبردج.

قدم جورج هـ. ميد وصفاً ممتازاً للانتقال من الذرائعية الفردية عند جيمس إلى ذرائعية ديوي الاجتماعية.

«أشرت إلى ما يخيَّل إليَّ أنه السمة الأهم في الحياة الأميركية، الحرية في بعض الحدود الصارمة ولكن العريضة جداً، أن اقترح مباشرة

James, *The Writings of William James; a Comprehensive Edition*, p. 350. (83)

سياسات وأعمالاً دون أن يعترينى أقل قلق بوجود نظام اجتماعي موجود بشكل مسبق، حيث عليها أن تجد لها مكاناً وان تحافظ على القيم. وقد أطلقنا على ذلك اسم الفردية: ربما كانت بربرية، إلا أنها فردية شجاعة. وبالشكل الأكثر صفاء تجسدت هذه الفردية في وليام جيمس، إذ تُنَقّى فيه عبر ثقافة أصيلة وأولية. ثمة طريقة واحدة يمكن لهذه الفردية فيها أن تخضع للنقد البناء، ويتمثل ذلك بجر الفرد للتعبير عن مقاصده وعن غاياته باعتبار الوسائل الاجتماعية التي يستخدمها لتحقيقها. لا يمكن بلوغ الفرد عبر أخلاقية (ab extra)، بل يمكن بلوغه بأخلاق هي كناية عن التطور البسيط للذكاء الكامن في فعله. وأنا اعتبر أن هذا الذكاء الضمني هو المسؤول عن التطور المنتظم وعن التكيف الاجتماعي الذي حصل في الجماعة الأميركية، من دون أي توجيهات وتقريباً من دون أي أفكار. علينا أن نلاحظ ضرورة أن فلسفة جون ديوي، بإلحاحها على ضرورة التعبير عن الهدف بعبارات الوسائل، هي المنهج المنظور عن هذا الذكاء الكامن في روح الجماعة الأميركية.

وبالنسبة لذكاء ضمني من هذا النوع يعتبر اختبار الفرضيات الأخلاقية والفكرية وحده دليلاً على سيرها. بالمعنى الأشد عمقاً يعتبر جون ديوي فيلسوف أميركا»[84].

فإلى ديوي يعود الفضل لجعله من ذرائعية إنجلترا ـ الجديدة فلسفة الديمقراطية الأميركية[85].

---

(84) Georges Herbert Mead, «The Philosophies of Royce James and Dewey in their American Setting, 1930,» in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 329.

راجع حول هذا الموضوع: Charles Morris, «Pragmatism as an expression of American Culture,» in: Charles Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy* (New York: G. Braziller, 1970).

(85) كما سنرى في تكملة ما نقوم بعرضه.

II - الواقعية الجديدة

1 ـ أصول الواقعية الجديدة

مما لا شكّ فيه أن الذرائعية هي حركة واقعية. وكيف لفلسفة العمل أن لا تكون كذلك؟ والذرائعية استحقت هذه التسمية لسبب مزدوج: فهي قد عارضت الفلسفة الاسمية مع بيرس، إذ أيدت حقيقة «الكليات»، وهي ضدّ ـ المثالية أيضاً مع كلّ من جيمس وديوي وذرائعيي شيكاغو، فلا شكّ في وجود العالم الخارجي. إلا أن الذرائعية كانت انشغالاً باقتراح نظرية جديدة بدل التقاتل بأسلحة جديدة كان قد صنعها خصوم مجردون يتوهون في حقول معركة وقد تُركوا وحدهم.

أما المثالية الأوروبية، وإذا ما أخذت وحدها، فهي لا تخضع إلى الحجج الذرائعية. هكذا قررت مجموعة من الفلاسفة الأميركيين الشباب، وعلى رأسهم رالف بارتون بيري (Ralph Barton Perry) توجيه ضربة قاضية للمثالية، إذ هاجموها في حقلها الخاص.

وهكذا، وفي العام (1910)، ظهرت الواقعية الجديدة للمرة الأولى بشكل إعلان أخذ العنوان التالي (A Program and First Platform of six Realists)، إذ شكل كلّ من الكتّاب: رالف بارتون

بيري، إدوين ب. هولت (Edwin Bissel Holt)، و. ب. مونتاغ (William Pepperell Montague)، و. ب. بيتكين (Walter Boughton Pitkin)، إ. غ. سباولدينغ (Edward Gleason Spaulding) و و. ت. مارفين (Walter Taylor Marvin) عام 1912، مدرسةً من خلال نشر مؤلَّف جماعي حمل عنوان **الواقعية الجديدة: دراسات مشتركة في الفلسفة** (*The New Realism: Co-operative Studies in Philosophie*).

تعتبر الواقعية الجديدة الحركةَ الفلسفيةَ الثانيةَ المعتبَرةَ أميركيةً صرفة، وهي الوريث المباشر للذرائعية، فهي **من جهة** تقاسمت مع بيرس هَمَّ إخراج الفلسفة من المستنقع السايكولوجي (الاستبطاني والحدسي) والمنطقي (الأرسطوي) والذي كانت قد انزلقت إليه، بهدف حملها إلى أرض صلبة، أرض علوم الطبيعة الموضوعية والتجريبية وإلى منطق العلاقات، ومن **جهة أخرى** استعارت من جيمس فكرتين بَنَتْ عليهما نظامها: فكرة أن الوعي ليس جوهراً، بل وظيفة، وفكرة تقول بوجوده بشكل سابق على القسمة إلى مادة والى روح، إلى أفكار وأشياء، «تجربة صرفة» لا طبيعية ولا عقلية: محايدة. وقد عرض جيمس هذه الأفكار في مقالة له صدرت عام (1904): **هل الوعي موجود** (*Does Consciousness exist?*)، التي أصبحت بذلك الواقعيةَ الجديدةَ:

الفكرة الأولى: الوعي ليس «كياناً»، بل هو «وظيفة».

«ما أريد قوله، هو أنّه لا وجود لمادة [Stuff] أو لكيفية أولى خاصة بالكائن تتميز عما به تتكون الموضوعات المادية، بل ثمة وظيفة في التجربة تؤديها الأفكار، والوظيفة هذه تكمن في «المعرفة»»[86].

---

(86) William James, «Does Consciousness exist,» وقد استعيد في: William James, *Essays in Radical Empiricism* (New York: Longmans, Green, and Co., 1912), in: *Writings*, p. 170.

الفكرة الثانية: التجربة الخالصة.

«[..] إذا بدأنا بالافتراض أنّه لا يوجد في العالم إلا مادة أولى [Stuff or material]، مادة يكون منها كلّ شيء، وإذا ما أطلقنا على هذه المادة اسم «التجربة الخالصة»، حينها سنتمكن بسهولة من تفسير المعرفة باعتبارها نوعاً خاصاً من علاقة متبادلة يمكن لأجزاء من التجربة الخالصة أن تدخل إليها»[87].

ولا لزوم إذاً أن تكون التجربة مقسمة إلى وعي وإلى مضمون الوعي.

«تتميز تجاربنا بصفة خاصة، فهي ليست موجودة وحسب، بل هي معروفة، وما نشير إليه بوصفه كيفية «واعية» (consciente) يمكن تفسيره بشكل أفضل من خلال علاقتها المتبادلة، مع اعتبار هذه العلاقات ذاتها بمنزلة تجارب»[88].

أخيراً، الذرائعية تعتبر الواقعيةَ الجديدةَ فلسفةً مناهضةً للمثالية. ثمّ إن المعارضين المثاليين للذرائعية لم يكونوا على درجة من التجريد كما يعتقد الذرائعيون، وكانوا يشغلون فعلاً عدداً لا بأس به من الجامعات الأميركية، وقد فهموا أنّه عليهم لحفظ استمراريتهم التخلي عن المثالية الذاتية من أجل المثالية المطلقة، مثالية أنصار هيغل، برفع «عَلَم الموضوعية»[89]، وهذا ما يسمح لهم في الوقت نفسه بالقضاء على ذرائعية جيمس الذاتية ومناصريه. وبدوره، قرر بيري مهاجمة المثالية بقوة، مقترحاً فلسفة وضعية أكثر جذرية، مع تقديمه لنظريته في العلاقات الخارجية المستقلة عن الوعي الذي يمكن أن تكونه عنها.

---

(87) المصدر نفسه.

(88) المصدر نفسه، ص 178 .

(89) Herbert Wallace Schneider, *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America* (New York: The Bobbs- Merrill Co, 1964), p. 17.

بدأ الانتقاد مع ظهور مؤلَّف بيري **الأنا ـ حالة مركزية** (*The Ego - Centric Predicament*) عام (1910)، وفيه يأخذ على المثالية استصعاب حلّ مقولة تفسيرية. والعنوان الإنجليزي بليغ في هذا الإطار، فكلمة (Predicament) تعني في آن واحد «حالة» و«مقولة»: فالكلمة بالمعنى المنطقي تعني «ما هو مسند»، وتعني «موقف صعب» أو «ورطة». والصعوبة تكمن في ما يلي: لا يمكننا أن نكتشف المكانة التي تشغلها المعرفة باتخاذها موقع المعرفة بطريقة الإقصاء أو الاستبعاد. لا أستطيع أن أعرف ماذا يشبه الشيء حين تكون عيناي مغلقتين، ولا أستطيع الحكم على ما يجري حين لا أطلق حكماً أبداً.

«بصفتي ذاتاً، أنا أبحث بوضوح عن موضوع. ومهما كان ما أجده فهو بفعل الواقع موضوعي الشخصي، «وبالتالي لا أستطيع أن اكتشف شيئاً ما لم يكن «معطى» لي أو لأي ذات أخرى، فكُلّ ما يُعرف يجب أن يعرف من قبل شخص ما: يستحيل إقصاء عارف المعروف. يصف هذا الحدث البديهي السيرورة العامة للمعرفة، ولكن حين نعمد لتعميمه، كما يفعل المثاليون، عبر نصّ يتناول ما هو معروف، يصبح ذلك سخيفاً، فذلك يعني ببساطة أن كلّ ما هو معروف هو معروف، فلا يستنتج من ذلك، مهما كان رأي المثاليين، أن كلّ الأشياء معروفة، ولا أنّها موجودة بوصفها مواضيع لذوات. لذلك، يجدر بنا أن نميز موقف المعرفة الذي تكون فيه الحالة الأناوية ـ المركزية حالة فعلية وأنماط الوجود الأخرى المعروفة، إذ بين العلاقات المعروفة نجد أيضاً علاقة الاستقلالية. بعبارات أخرى: يستحيل بمعزل عن حالة الأناوية ـ المركزية اكتشاف الفارق بين الموضوعات المستقلة والموضوعات التابعة، ما يوصل إلى الاستنتاج بأن المدقق الأناوي ـ المركزي ليس ما يوصل موقفاً أنطولوجياً، وأن الميتافيزيقا ليست تابعة لنظرية في المعرفة»[90].

---

(90) انظر ص 18 من المصدر نفسه: Perry, «The Ego- Centric Predicament».

قبل عرض طروحات مجموعة الواقعية ـ الجديدة وأسباب فشل المشروع على الصعيد العقيدي، لا بدّ من الإشارة، **من جهة**، إلى أن المثالية لم تنهض من الانتقادات التي وجهت إليها، ومن **جهة ثانية**، إلى أن الواقعية الجديدة قد دشنت طريقة تشاركية في التفلسف ما زالت أميركا تمارسها منذ ذلك الوقت. علينا أن نصر على هذه النقطة.

ربما تمثلت أصالة حركة الواقعية الجديدة (Néo-réalisme) كمشروع فلسفي في كونها أرادت أن تكون تشاركية، على مثال ما كان يطبق في العالم العلمي: إخضاع فرضياتها إلى أحكام قرنائها، فصل المسائل وفحصها موحّدة في آن واحد[91]. مع أن الكتّاب قد عبّروا، كلٌ بعباراته الخاصة، عن كلّ نقطة من برنامج الواقعية الجديدة، فهم ناقشوها بشكل مجموعة، والمنهج التشاركي في التفكّر كان قد تحول عندهم إلى مبدأ.

وكما كان بيرس قبلهم في كتابه **الأخلاق المصطلحية** (Morale terminologique)، أسند الواقعيون الجدد (Néo-réalistes) التناقضات الفلسفية إلى «نقص الدقة وانعدام التماثل في استخدام التعابير، والى نقص التشارك الاختياري في البحث»[92].

يمكننا أن نلاحظ، فيما خصّ النقطة الأولى، أن الواقعيين الجدد لم يعطوا المثل لا في «البرنامج» ولا في مؤلَّفهم الجمعي **الواقعية الجديدة** (*The New Realism*)، مع أننا نستطيع أن نجد لهم عذراً مبرراً، إلا أنّه كان عليهم، مع تطبيق كلٍّ منهم مبادئ الواقعية الجديدة على اختصاصات مختلفة، احترام مصطلح هذه

(91) انظر: W. P. Montague, « The Story of American Realism,» in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 421.

(92) «The Program and First Platform,» in: Schneider, Ibid., p. 35.

الاختصاصات. ركز كلّ من بيتكين وسباولدينغ على العلوم الفيزيائية، وعلى العلوم البيولوجية بشكل خاص، وركز مارفين على التاريخ، وهولت على المظاهر السيكولوجية والفيزيولوجية في نظرية المعرفة، ومونتاغ على الماورائيات، وبيري على الحجج المناهضة للمثالية[93].

مهما يكن من أمر، فإن هذه الطريقة التشاركية ستصبح إحدى السمات التي تتميز بها الفلسفة الأميركية.

نشير هنا إلى سوابق لهذه الطريقة تمثلت في نقاشات «المنتدى الميتافيزيقي» في كامبردج، وإلى دراسات في المنطق قام بها أعضاء في جامعة جون هوبكنز (1833)، والى الدراسات في نظرية المنطق في مدرسة شيكاغو (1903).

2 ـ أطروحات الواقعيين الجدد الثلاث

أطروحات الواقعيين الجدد كما ظهرت في برنامج عام (1910) هي التالية.

الأطروحة الأولى: «فلسفة المعرفة ليست أساسية من الناحية المنطقية». بعبارة أخرى: «لا يمكننا أن نستخلص طبيعة الواقع من طبيعة المعرفة[94] (مارفين). هذه الأطروحة هي نفسها التي توصَّل إليها بيري (Perry) في تصوره لـ «الحالة الأناوية ـ المركزية»: لا ترتبط الميتافيزيقا بنظرية في المعرفة»[95].

---

(93) Ralph Barton Perry, «William James Pepperell Montague and the New Realists,» *The Journal of Philosophy* (14 Oct 1954),

في: المصدر نفسه، ص 48.

(94) «The Program and First Platform,» in: Schneider, Ibid., pp. 37-38.

(95) Perry, «The Ego- Centric Predicament,»

في: المصدر نفسه، ص 18.

«إن الكيانات (مواضيع، أحداث. . . إلخ) التي ندرسها في المنطق والرياضيات، وفي العلوم الفيزيائية، ليست كيانات عقلية بأي معنى شائع أو خاص لكلمة «عقلي». «إن كينونة هذه الكيانات وطبيعتها ليست مشروطة بأي معنى من المعاني بمسألة كونها معروفة»[96] (هولت).

«والأشياء المعروفة يمكن أن تستمر بالوجود دون تغير حين لا تكون معروفة»، هذا ما كتبه مونتاغ من جهته:

«أن وجود شيء ما ليس مرتبطاً بالحدث ولا يتعلق بكون أحدهم قد اختبره تجريبياً، أدركه وتمثله، أو أن له به وعياً بطريقة من الطرق»[97].

الأطروحة الثانية: خارجية العلاقات. لا وجود فقط للعديد من القضايا الوجودية أو غير الوجودية تكون سابقة على فلسفة المعرفة. يقول مارفين: «ثمة بعض المبادئ في المنطق تكون منطقياً سابقة على كلّ الأنظمة العلمية والماورائية، ومن ضمنها «مبدأ خارجية العلاقات» (Le principe de l'extériorité des relations) الذي يمكن التعبير عنه كما يلي:

«في القضية: الحد a هو على علاقة R مع الحد b، aR لا تشكل بأي درجة من الدرجات b، ولا Rb لا تشكل a، ولا R لا تشكل a أو b»[98].

تشدد نظرية العلاقات الخارجية، كما يقول سباولدينغ (Spaulding) «1 - أن الحد والعلاقة هما عناصر أو كيانات (لا تخضع للتغير)، 2 - يمكن للحد أن يتواجد في علاقة واحدة أو في عدة علاقات مع حدّ واحد أو مع حدود أخرى متعددة، 3 - بإمكان

(96) «The Program and First Platform,» p. 36.

(97) المصدر نفسه، ص 39.

(98) المصدر نفسه، ص 38.

أي من هذه الحدود وأي من هذه العلاقات أن يكون غائباً، وبإمكان حدود وعلاقات أخرى أن تكون حاضرة دون أن ينجم عن ذلك أدنى تغير... إلخ[99]. بعبارة أخرى، ثمة بالنسبة للحدود جواهر أو كليات موجودة ولا تبعية لها للوعي الذي لنا بها، والتي لا يمكن ملاحظتها تجريبياً، بل يمكن تحديد ماهيتها منطقياً. هكذا تشرح المعادلة 5 + 7 = 12 كلياً تبعاً لطبيعة السبعة والخمسة والاثنا عشر، وليس إطلاقاً تبعاً لطبيعة الوعي[100].

الأطروحة الثالثة: حضورية المعرفة. تعتبر هذه الأطروحة في الواقع نتيجة للأطروحتين الأوليين، فالمعرفة بوصفها علاقة مثل العلاقات الأخرى، فهي «تنتمي إلى العالم نفسه الذي ينتمي إليه موضوعها، إن لها مكانها في نظام الطبيعة، فلا شيء مفارق لها ولا شيء يفوق الطبيعة»[101] (مونتاغ)، وبالتالي فإن كلّ موضوع هو «حاضر بشكل مباشر في الوعي. بعبارة أخرى: إن الفرق بين ذات الوعي وموضوع الوعي (أي المعرفة) ليس فرقاً في الكيفية أو في الجوهر، بل فرقاً في الدور أو في موقع، في التشكل»[102] (بيري).

وعلى الجملة تقوم الواقعية الجديدة بدعم أنماط ثلاثة من الواقعية:

الواقعية الوجودية (le réalisme existentiel) بالمعنى المشترك: فالأشياء في فرادتها موجودة، حتّى لو لم يكن لنا وعي بها.

الواقعية الجوهرية الأفلاطونية (le réalisme subsistantiel): الكليات التي لنا وعي بها تظل قائمة حين لا يكون لنا وعي بها.

---

(99) المصدر نفسه، ص 45.

(100) Montague, «The Story of American Realism,» in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 423.

(101) «The Program and First Platform,» p. 40.

(102) المصدر نفسه، ص 40-41.

والواقعية **الحضورية** (le réalisme présentatif): كما عند رايد (Reid) والتي نقابلها **بالواقعية التمثيلية** (le réalisme représentatif) وبالثنائية الإبستيمولوجية (dualisme épistémologique)، كما عند ديكارت ولوك: الأشياء في فرادتها والكليات الواقعية «تدرك مباشرة وليس بشكل غير مباشر بواسطة النسخ أو الصور العقلية». ومونتاغ الذي لخصّ بهذا الشكل النظرية في **تاريخ الحركة** (*l'histoire du mouvement*) الذي وضعه عام (1937) وصل إلى الاستنتاج التالي: وفي نهاية الأمر فإن ما أردنا إحياءه «كان الواقعية العادية وقد دافعنا عنها فأضفنا إليها الأفلاطونية وقد نزعنا عنها النظرية الثنائية، أو النظرية ـ النسخة في المعرفة»[103].

3 ـ الأطروحة «الحضورية»، وتشتت مجموعة الواقعية الجديدة

لم يتوصل بيري إلى الحصول على توقيع المجموعة المكونة من ستة باحثين على النسخة الوحيدة من البرنامج وحسب، بل قد راجع هؤلاء معاً العبارات كلها. حملت الوثيقة العنوان التالي: **الواقعية الجديدة: دراسات مشتركة في الفلسفة** (*The New Realism: Co-operative Studies in Philosophy*)، وقد صدرت بتوقيع المؤلّفين الستة بعد عامين على ذلك. لم يكن هذا العمل في الواقع تشاركاً بمعزل عن عنوانه الفرعي، مع أن بيري قد عبر عن الأمل بأن «مجموعة دراسات» ومن النوع نفسه ستظهر تباعاً. والعبارة «مجموعة» تتناسب بشكل جيد هنا مع الموضوع المطروح، علماً أننا لم نلحظ وجود مؤلّفات تبعت تالياً، فالانطواء كان قد اتّخذ سابقاً، وهذا ما ألمحنا

(103) Montague, «The Story of American Realism,» in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, p. 422, and Schneider, *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America*, p. 66.

إليه، ثمّ سرعان ما ستظهر «دراسات تشاركية» أخرى، ولكن لحركات أميركية أخرى: ظهر للحركة «الأداتية» (Instrumentaliste) **العقل الخلّاق** (*Creative Intelligence*) (1917)، وظهر للحركة «الواقعية النقدية» (Realiste Criticiste) **مقالات في الواقعية النقدية** (*Essays in Critical Realism*) (1920).

كيف تمّ الانتقال من «التشارك» إلى «المجموعة»؟

بالطبع يمكننا إيجاد الأعذار والأسباب في تباعد المصالح، وفي الرغبة المشروعة عند كلّ منهم بإصدار مؤلّفه الخاص حول هذا الموضوع، ولكن ومنذ البداية كان عامل الانقسام يهدد المجموعة التي لم تستمر في الاجتماعات حتّى العام (1914)[104]. إن مناهضة أعضائها للمثالية وللثنائية، إلى جانب «منطقيتها» و«وظائفيتها» (إن لم نقل «سلوكيتها» (Behaviorisme)، ما لم يكن للكلمة معنى سلبي في الفرنسية)، قد وحدتهم، فهم لم يختلفوا لا على الأطروحة الأولى، ولا على الأطروحة الثانية، فوظائفية المجموعة ترتاح جيداً إلى الأولى، و«منطقيتها «المناهضة للاسمية كما تصورها بيرس، تنسجم مع الثانية. أما الأطروحة الثالثة، فهي التأكيد على الصفة «الحضورية» في المعرفة، التي أدت إلى انشقاق المجموعة إلى حزبين: «اليمين» و«اليسار». بحسب ما يقول مونتاغ: «اليمين» وكان هو وحدة في هذا الطرف، و«اليسار» الذي ضمّ كلاً من بيري وهولت.

أ ـ تأويل «اليسار»: رالف بارتون بيري

يبدو لنا تأويل بيري[105] الأكثر وضوحاً. استخدم بيري حجج

---

(104) Perry, «William James Pepperell Montague and the New Realists,» in: Schneider, Ibid., p. 48.

(105) رالف بارتون بيري (1876 ـ 1957): قبل أن يدخل بيري إلى الجامعة في =

هولت السيكولوجية، علماً أن هذا كان وظيفياً وسلوكياً. برأي

= برنستون، كان قد قرأ كارلايل وإمرسون، اللذين أججا فيه الرغبة لعمل شيء كبير، فكر أن يكرس نفسه للخدمة الكهنوتية، فالجو الديني في برنستون، حيث يقوم كلّ من ماك كوش (McCosh) وأورموند (Ormond) بالتدريس، قد قوى فيه هذا الاتجاه. إلا أنه وبعد حصوله على البكالوريوس (.B.A) عام 1896، ترك برنستون إلى هارفارد، حيث قرر، وبعد اطلاعه على التعليم «الرائع» عند كلّ من جيمس ورويس (Royce) وبالمر وسانتايانا، قرر بيري تكريس نفسه لدراسة الفلسفة. وفي هارفارد كان ثمة تياران فلسفيان متناقضان، تيار رويس وتيار جيمس. انجذب بيري إلى جيمس «نقطة الجمع لِكُلّ من كانت روح التمرد الفتيّة فيه أقوى من التقليد والحظوة» (*Contemporary American Philosophy* (New York: The Macmillan Company, 1930), vol. 2, p. 188).

حصل على شهادة الماستر عام 1897، ونال درجة دكتوراه في الفلسفة عام (1899) من هارفارد. وعلى التوالي علّم بيري في وليام كوليدج (William College) (1899 ـ 1900) وفي سميث كوليدج (Smith College) (1900–1902)، وهارفارد (1902 ـ 1913).

عام (1913) انضم إلى وزارة الحرب دون أن يتخلى عن التعليم كلياً: فكان أستاذاً في فرنسا من (1921) إلى (1922)، وأعطى محاضرات في مختلف الجامعات الأميركية، وإليه أوكلت محاضرات غيفورد (Gifford) من (1946 إلى 1947)، ومن (1947 إلى 1948).

تناول بيري فلسفة أستاذه وليام جيمس في أبحاثه، وكان هذا الأساسَ في واقعيته الجديدة. وفي الأخلاق، شأن جيمس، كان بيري أيضاً أخلاقياً أكثر منه منطقياً. وإذا كان علينا بِكُلّ الأحوال وبكلمة واحدة أن نصنّف فكر بيري، فإننا نجعله في خطّ جيمس قبل أن نقول إنّه كان فكراً يضاف إلى الواقعية الجديدة. حمل أحد مؤلّفات بيري العنوان التالي: **عن ذهنية وليام جيمس** (*In the Spirit of William James*) (1938)، فالواقعية الجديدة كانت تدرك انطلاقاً من روحية وليام جيمس، ودفاعاً عن روحية جيمس كتب بيري مؤلّفه الأكبر **فكر وليام جيمس وطبعه** (*The Thought and Character of William James*) (1935). وإذا كان بيري قد كتب العروض الأكثر موائمة، والتي نعرفها عن الفلسفة الأميركية (**الاتجاهات الفلسفية الحاضرة** (*Present Philosophical Tendencies*) (1912) **وفلسفة الماضي القريب** (*Philosophy of the Recent Past*) (1926))، فهي تدين لوليام جيمس أيضاً.

وأخيراً، فإن بيري قد كافح طيلة حياته انطلاقاً من روحية جيمس، بهدف تحريك مثال الحضارة الإنسانية الأعلى الذي سبق له أن سنّه من خلال العلاقة بهذا المُعَلّم الذي لا مثيل له.

غالباً ما أُسيء فهم فلسفة بيري الأخلاقية، فقد قيل إنّها تميز العقلية الأميركية التجارية (Affairiste). كيف يمكن ردّ قيمة إلى المصلحة أو الفائدة؟ إلا أن المصلحة التي تطرق إليها في كتابيه **النظرية العامة في القيم** (*General Theory of Value*) (1926) **وحقول القيمة** (*Realms of Value*) (1954)، لم يكن لها المعنى الذي يعطى لها. الكلمة لها حظّ سيئ، لنعترف بذلك، لكنها تعني فقط ما يلي: أن لِكُلّ فعل هدفاً، قصداً يتجاوز تخطيط الوقائع، =

هولت، أن نقول عن كائن إنّه واع لموضوع، فذلك يعني أن جسمه قد استجاب بطريقة خاصة لهذا الموضوع. تناسب هذه الفكرة بيري، إذ انسجاماً مع نظريته الخاصة بالحالة الأناوية المركزية، حاول بلوغ الموضوع من دون الروح التي تتمثله. كيف يمكن للروح وللموضوع أن يكونا شيئاً واحداً في المعرفة؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا إذا فهمنا أنّه، بحسب بيري، سلوك العقل في المعرفة.

تكمن مشكلة المعرفة في «تحديد العلاقة بين الروح وما هو على علاقة بهذه بوصفه موضوعاً»[106]، دون الرجوع إلى الروح بوصفها وعياً ذاتياً. إن ما يدرك مباشرة، إما بالملاحظة أو بالاستبطان، هو الروح[107]: فبالأولى نبلغ فعل الروح، وبالثانية (نبلغ) مضمونها، إلا أنه بالإمكان استنتاج المضمون من الفعل، ومن خلال المضمون معرفة الفعل، ذلك أن العناصر العقلية هي «محايدة وقابلة للتبادل»[108]،

= بل نقول أحكاماً عن الواقع، وإن الفعل يتضمن وجود مملكة من قيم ليست معطاة لنا، بل إن أفعالنا هي التي تبنيها. وهذا ما عبَّر عنه بيري في الجملة التالية: «إن ما يشكل موضوع مصلحة يكتسب لهذا السبب ذاته قيمة. وهذا ينطبق على كلّ موضوع مهما كان: تماماً كما يصبح أي شيء هدفاً حين يقوم أيٌّ كان باستهدافه» (*General Theory of Value*, p. 116).

(106) Ralph Barton Perry, *Present Philosophical Tendencies, a Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism, and Realism together with a Synopsis of the Philosophy of William James* (New York: Longmans, Green, 1912), p. 131.

(107) المصدر نفسه، ص 273-275.

(108) المصدر نفسه، ص 277. هذه الأحدية المحايدة أو المعرفية تربط بيري والواقعية الجديدة الأميركية براسل الذي يقول بالعقيدة نفسها المستلهمة من تجربة جيمس الخالصة، في الحالة الأولى كما في الثانية. إلا أنّه يميز بين الفلسفة الأميركية والفلسفة الإنجليزية. وبالفعل، مع أن جيمس يقبل باعتبار إدراكاتنا إدراكات «خاصة»، إلا أنّه يجعل لها مكاناً في «الفضاء العمومي» لا كما يفعل راسل (ووايتهيد) في «فضاء خاص»، نجعله تالياً على علاقة مع الفضاءات الخاصة في العقول الأخرى (Schneider, *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America*, p. 16).

كذلك تختلف الواقعية الأميركية عن الواقعية الإنجليزية حيث تتخلى من مسائل «آلية الفلسفية الخالصة» (المصدر المذكور، ص 23).

ولأن الروح الإنساني يعمل استناداً إلى تجريدات وإلى مبادئ»[109].

ومن نظرية العقل يستخلص بيري حله الشخصي لمشكلة المعرفة. كيف يمكن لأشياء مستقلة أن تصبح مضمون العقل؟ طالما أن مضمون العقل هو مضمون «حيادي»، وإن الواقع مادي وعقلي في آن واحد، «حقل علاقات»، حين يعرف شيء ما، فهو يدخل في علاقة تجعل منه بمثابة مضمون للعقل؟ وحين لا يكون (هذا الشيء) في علاقة مع العقل، حين لا يعرف، فهو يقيم مع الأشياء الأخرى علاقات أخرى. إن العلاقة مع العقل ليست إلا علاقة خاصة. وبالتالي فإن الأشياء المعروفة هي أفكار، علاقات محايثة، تقيم بوصفها أشياء علاقات متعالية مع جزء آخر من الواقع، فالفرق بين المعرفة والشيء، بين الروح والجسد ليس إلا «فرقاً علائقياً ووظيفياً وليس فرقاً في المضمون»[110]. إن النقطة «المفصلية» في الواقعية الجديدة كما يؤكّد بيري، هي «استقلالية المحايثة» نسبة إلى الروح[111]. وهذا ما أتاح له أن يفلت من الصعوبة التي واجهها الواقعيون الجدد (néo-réalistes) الآخرون، ما عدا هولت حين يتطرق إلى مشكلة الخطأ ومشكلة خطأ الحواس بشكل خاص. إذا كانت الفكرة والشيء لا يشكلان إلا واحداً، فكيف يكون الخطأ ممكناً؟ بالنسبة لبيري ولهولت أيضاً، إن الواقع كناية عن رزمة موضوعية من التناقضات، فليس غريباً إذاً أن نخدع، لكن الخطأ يأتي من العالم، لا من السيرورة النفسية للمعرفة التي تترجم «الواقع» دون أن تشوهه[112].

---

(109) Perry, Ibid., p. 304.

(110) المصدر نفسه، ص 312.

(111) المصدر نفسه، ص 313.

(112) Edwin B. Holt, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy* (New York: The Macmillan Company, 1912), pp. 482-483.

ب ـ تأويل «اليمين»: وليام بيبيريل مونتاغ

مسألة الخطأ هي التي أدت إلى انشقاق مجموعة الواقعيين الجدد. أراد ممثل الجناح اليميني مونتاغ(113)، الاعتراف بوجود غير

---

(113) ولد وليام بيبيريل مونتاغ (William Pepperell Montague) (1873–1953)، وسط أسرة مسيحية شديدة التدين. ومنذ سنّ مبكرة، كان شديد الاهتمام بمسألة اتحاد الجسم والنفس. بعد دراسته في برنارد كوليج (Bernard College) وكولومبيا، انتسب إلى جامعة هارفارد حيث، وخلافاً لبيري، تأثّر بشكل خاص ببالمر (Palmer)، الذي يدين له بـ «نسبيته الطبيعية»، وتحت تأثير سانتايانا، الذي دربه على الفلسفة الأفلاطونية وساعده على رفض «صيغة هيغل الفظيعة»، «لا وجود لجوهر فرد، بل لذات» (*Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 138).

كما تأثر برويس (Royce)، الذي ألزمه تكريس نفسه لتعليم الفلسفة، والذي كان بدوره يعلم تاريخ الفلسفة إلى جانب فلسفته الخاصة.

حاز شهادة البكالوريوس عام (1896)، والماجستير عام (1897)، وصار دكتوراً في الفلسفة عام (1898)، بعد إعداده أطروحة عن التضمينات، عن الأنطولوجية في العقل العملي. بدأ مونتاغ مهامّه الجامعية في كاليفورنيا حيث باشر التدريس بمساعدة هوفيسون (Howison)، وحيث تدرب على الفيزياء وكرّس وقته لدراسة الرياضيات على حساب البحث الفلسفي. ربما كان هذا التخلي المؤقت عن الفلسفة عاملاً خلاصياً له، إذ هيأه لتقبل الواقعية التي كان قد ابتعد عنها في ما سبق. وبعد العام (1903)، وفي كولومبيا، طور نظريته الحضورية عن الإدراك بتأثير من الواقعية السلوكية كما عبر عنها وودبريدج (Woodbridge). عام (1910) اشتغل مونتاغ مع كلّ من بيري وهولت على ما سيصبح «الواقعية الجديدة»، وبعد فشل مشاركته مع الواقعيين الجدد، حاول مونتاغ بنفسه حلّ مسألة وحدة عالم الأشياء مع الروح بمقارعته أفكاره مع نظرية آينشتاين (Einstein) ومع التصورات التغيرية في التطور.

قام مونتاغ بعدة رحلات إلى إيطاليا واليابان والى تشيكوسلوفاكيا، وذلك لحساب معهد كارنيجي (Carnegie).

من ضمن مؤلَّفات مونتاغ نشير إلى المقالات التالية: «نظرية في إدراك الوقت» (A Theory of Time Perception) (1904)، «الوعي كشكل من أشكال الطاقة» (Consciousness a Form of Energy) في: **كتابات... على شرف و. جيمس** (*Essays... in Honor of W. James*) (1908)، «نظرية واقعية في الحقيقة والخطأ» (A Realistic Theory of Truth and Error) في كتاب: **الواقعية الحديثة** (*The New Realism*) (1912). **نظرية آينشتاين وبديل محتمل لها** (*The Einstein Theory and a Possible Alternative*) (1924)، =

الحقيقي، لكنــه رفض أن ينسب إليه أي فعل، ذلك أنّه عقيم، غير الحقيقي لا يمكن أن يكون سبباً للخطأ، فالعلاقات ليست بالنسبة لمونتاغ، موضوعية كلياً كما هي عند الواقعيين الجدد الآخرين.

يمكن تقديم تأويله للأطروحة المشتركة باعتباره رفضاً. بالوعي ندخل في علاقة مع موضوعات موجودة من موضع آخر في الزمان والمكان، أو ليست في موضع آخر، فهي إذاً ليست في الزمان والمكان. ولذلك لا يعترف مونتاغ للزمان وللمكان بوضعية وجودية. وهذا ما يقربه من كَنْت. ومن ثمّ، فإن الموضوعات التي تظهر في أخطاء الحواس وفي حالات الهلوسة ليست «سوى مجموعات قائمة من جواهر لا يمكن الاعتقاد، بعد التفكير أنّها موجودة في المكان». يبدو لي من المؤكّد، يتابع مونتاغ، أن للاشياء التي تشكل العالم الموجود [..] وفي نهاية الأمر مواقع متواطئة مستقلة عن كلّ الترتيبات المتناقضة التي يمكن لها أن تظهر من خلالها[114]. هكذا يرفض مونتاغ الأطروحة الواقعية ـ الجديدة حول موضوعية العلاقات

= **الوقت والبُعد الرابع** (*Time and the Fourth Dimension*) (1925) **ونظرية مادية في التطور الصاعد** (*A Materialistic Theory of Emergent Evolution*) في **كتابات على شرف جون ديوي** (*Essays in Honor of John Dewey*) (1929). نشير أيضاً إلى كتابين صغيرين: **الاعتقاد غير المحدّد** (*Belief Unbound*) [والمعنون أيضاً: **ديانة بروميثية لعالم حديث** (*A Promethean Religion for a Modern World*)] (1930)، وفرص **التغلّب على الموت** (*The Chances of Surviving Death*) (1934)، هذا إلى جانب كتابين آخرين: **أساليب المعرفة** (*The Ways of Knowing*) (1926) **وأساليب الأشياء** (*The Ways of Things*) (1940)، حيث جمع مونتاغ إلى جانب كتاباته ما لم ينشره من دراساته السابقة، من محاضرات كاروس (Conférences Carus): **رؤى عظيمة في الفلسفة** (*Great Visions of Philosophy*) (1950). ونذكر أخيراً أنه شارك آدامز في إصدار مجلة **الفلسفة الأميركية المعاصرة** (*Contemporay American Philosophy*) جزآن (1930).

(114) «Confessions of an Animistic Materialist,» in: *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 146.

ليتمسك بالنظرية الكلاسيكية في موضوعية الأشياء. هكذا، وكما يقول، «ارتد الواقعيون الجدد دون أي شرط إلى المدرسة الظاهراتية القديمة»[115]، أما هو فقد ارتد إلى «الأحيائية المادية» القديمة في الفلسفة ماقبل العلمية.

---

(115) المصدر نفسه، ص 147.

III - الواقعية النقدية

1 ـ صعوبات الواقعية الجديدة والواقعية النقدية

ظهر بيان الواقعية النقدية بعد سنوات ثمان عن بيان الواقعية الجديدة، وكان جواباً على الواقعية الجديدة. وقد أجمع مؤسسو هذه الحركة الجديدة على الاعتراف بأن الواقعية الجديدة قد قامت بعمل نافع إذ حاربت المثالية، لكنهم اعتبروا أن النظرية التي قدمها الواقعيون الجدد في المقابل لم تكن كافية ولا متماسكة.

يُعتبر **مقالات في الواقعية النقدية** (*Essays in Critical Realism*) (1920) عملَ فريق، كما كان المؤلَّف الآخر **الواقعية الجديدة** (*The New Realism*) عملَ فريق أيضاً. ضمت مجموعة الواقعيين النقديين الفلاسفة التالية أسماؤهم: ديران دراك (Durant Drake)، آرثر أ. لوفجوي (Arthur Oncken Lovejoy)، ج. ب. برات (James Bissett Pratt)، أ. ك. روجرز (A. K. Rogers)، جورج سانتايانا، ر. و. سيلارز (Roy Wood Sellars) وتش. أ. سترونغ[116] (C. A. Strong).

(116) مع أن الواقعية النقدية قد ظهرت ضداً للواقعية الجديدة، إلا أن أطروحاتها لم يكن هذا التعارض مصدرها: في مواجهة المسألة نفسها التي تطرق لها الواقعيون الجدد، قدم الواقعيون النقديون حلاً مختلفاً، في الوقت الذي كان فيه الواقعيون الجدد يرفضون تمثلية لوك =

إن الأطروحة التي تمسّك بها الواقعيون النقديون هي الأطروحة نفسها التي انقسم حولها الواقعيون الجدد. ما هي علاقة العقل العارف بالشيء المعروف في عمل المعرفة؟ وهل يمكن إلا أن يكون واحداً مع الشيء المعروف، كما يقول الواقعيون الجدد؟ حين أرى الشمس، فهل يكون عقلي فعلاً شمساً؟ من جهة أخرى، كيف يمكن تفسير الخطأ في نظرية معرفة نزعم فيها أن الشيء المعروف والعقل العارف ليسا إلا واحداً؟ وقد رأينا أن مونتاغ قد افترق في هذه النقطة عن الواقعيين الجدد الآخرين، وأن بيري الذي يدعم أطروحة الواقعيين الجدد قد أحال مسألة المعرفة إلى حالة خاصة من ميتافيزقيته في العلاقات، ما يعني واقعاً تجنبها. أما الواقعيون النقديون الذين استعجلوا أيضاً في الانقسام، فقد ذهبوا خلافاً لجيمس إلى القول بأن الأشياء ليست «كما تقدّمها التجارب لنا» (What the are experienced as being). وسترونغ الذي ينقل عبارة جيمس هذه يعارضها بجملة أخرى من سانتايانا: أن الإدراك هو «خلاص وليس قبضة»[117] (A salutation, not an embrace). وهذا يعني أن العقل يعي الغرض أو الموضوع الذي يعرفه، لكنه لا يصبح هذا الموضوع بالحدس، بل هو يحترس بشكل ما، فهو يحيي الموضوع عن بُعد. هذا ما فهمه الواقعيون النقديون حين يقولون إن المعرفة قصدية وليست حدسية. ولنحدد رأساً أن موضوع المعرفة - الشيء المادي - لا يدرك حدسياً، فإن مضمون المعرفة، بدوره، يدرك حدسياً كما كان مرتبطاً قصدياً بهذا الموضوع. هذا هو الجانب الذاتي من النظرية والمؤول بشكل مختلف في أماكن أخرى.

= والمثالية، كانت الأمور حكراً على الموقف النقيض الذي كان يمثلهم، قدم سيلارز عن نظرية لوك تأويلاً طريفاً أعطاه عام (1908) اسم «الواقعية النقدية»: للإدراك إحالة ما، كما أكدّ خلافاً للوك، وهي إحالة قابلة للتأويل ما جعل المعطيات المحسومة قابلة للاستعمال معرفياً.

(117) *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 318.

يتفق الواقعيون النقديون على النقاط التالية: 1 ـ وجود أشياء فيزيائية خارجية غير معروفة بصفتها، أشياء فيزيائية لكنها تتمظهر بأفعالها على الأعضاء الحسية (العالم الفيزيائي يكون بذلك مؤكّداً لا مستنتجاً). 2 ـ إدراك حدسي داخلي من جهة، وانطباعات حسية تحدثها أشياء العالم الفيزيائي من جهة أخرى، ردود فعل ذاتية ـ مطابقات حركية وانتظارات عقلية لهذه الأشياء. هنا يعتبر الحدس حدساً: فهو يحيلنا إلى العالم الفيزيائي. ما نعرفه هنا هو التمثل المعياري للأشياء، لا الأشياء بذاتها، فالجوهر كلّه يكمن في التمثل لا في الأشياء التي ليست سوى أشياء مادية[118].

لكن ما هي طبيعة الأشياء والواقع، وكيف لي أن أعرفه إذا كانت المعرفة لا تقدّمه لي؟ تلك هي الصعوبة الخاصة بالواقعية النقدية. كان على الواقعية الجديدة أن تقول ما هي هوية الموضوع المعروف (الشيء بوصفه شيئاً) وما هي هوية العقل العارف. وكان على الواقعية النقدية أن تقول كيف يمكن للتمثل ـ الموضوع المعروف- أن يكون جوهر شيء غير معروف.

ولأن المعرفة لا تقدّم لي مادية الواقع، فمن الضرورة بمكان أن تقدّم لي الجوهر، هذا ما فكر به الواقعي النقدي. لكن الجوهر المعروف (الموضوع المعروف) هل هو كلّ الشيء؟ في هذه الحالة، وفي ما يتجاوز الموضوع المعروف، لا وجود إطلاقاً لحقيقة عقلية (Noumène)، لشيء في ذاته: فالجوهر المعروف هو الجوهر الكلي للموضوع. قال بعض الواقعيين النقديين بهذا الرأي، وهم دراك (Drake)، روجرز، سانتايانا، سترونغ. أما الآخرون (لوفجوي، برات

---

(118) نترجم عبر لغة الفلسفة الكلاسيكية موقف الواقعية النقدية، حيث يختلف المصطلح من فيلسوف إلى آخر. هكذا يطلق سانتايانا على التمثل الاحالي اسم «الماهية». وحين يشير سيلارز ببساطة إلى «حدث، أو شيء أكيد فهو يؤشر إلى موضوع».

وسيلارز)، فلم يعتقدوا بإمكان بلوغ الجواهر الكلية للأشياء، بل فقط جواهرها الخاصة الخاضعة لإدراك الحواس. وحتّى هؤلاء لم يكونوا على وفاق كلي في ما بينهم، إذ أعطى لوفجوي واقعيته معنى ثنائياً، وسيلارز أعطاها معنى أحادياً، أو معنى «إفرادياً»، إذا أردنا استخدام التعبير الذي كان يفضله.

بالإمكان إذاً قسمة الواقعية النقدية إلى واقعة نقدية جوهرانية، ومن ممثليها سانتايانا، وإلى واقعية نقدية إدراكية، دافع لوفجوي عن اتجاهها الثنائي، وسيلارز عن الاتجاه الأحادي ـ الإفرادي

2 ـ واقعية جورج سانتايانا النقدية الجوهرية

الإجابة التي أعطاها سانتايانا[119] على مسألة المعرفة كانت إجابة خاصة به. والمقالة التي تمّ التعبير فيها عن الواقعية النقدية **ثلاثة**

---

(119) ولد جورج سانتايانا في السادس عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام (1863) في مدريد من أبوين إسبانيين. وظروف زواج أمه تفسر كيف يمكن لإسباني بالدم وبالهوية كسانتايانا أن يصبح فيلسوفاً أميركياً. أمه كانت قد تزوجت أوّلاً من أميركي من بوسطن، جورج ستورجيس (Sturgis)، الذي أنجبت منه عدة أولاد. وبعد أن صارت أرملة عادت وتزوجت من إسباني كاثوليكي، ولكنها ارتباطاً منها بالعهد لزوجها الأوّل عادت إلى بوسطن لتربي أولادها في أسرة ستورجيس، تاركة جورج ووالده في إسبانيا. إلا أن والد سانتايانا سرعان ما ادرك أن مكانه ومكان ابنه كان في بوسطن إلى جانب السيدة سانتايانا. وهكذا دخل جورج سانتايانا الحياة الأميركية عام (1872). لم يستطع والده أن يتحمل مناخ أميركا فعاد إلى إسبانيا. درس جورج في بوسطن في المدرسة اللاتينية، ثمّ في هارفارد، حيث تأثر بجيمس ورويس (Royce): إن منطقي السكولائي، على ما يقول في **مختصر تاريخ آرائي** (*Brief History of my Opinions*) (*Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 244) «كان يريد أن يجعل من جيمس مادياً على الفور ومن رويس أنانوياً (Solipsiste)، وقد بدا لي لاعقلانياً تماماً أن يقاوما هذا التبسيط».

بعد عودته من إقامته التقليدية في ألمانيا (1886-1888)، تقدّم سانتايانا لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بأطروحة عن لوتزي (Lotze). سمي بعدها «مدرساً» للفلسفة. عام (1898) صار أستاذاً مساعداً، وعام (1907) حصل على لقب أستاذ. عام (1902) تقاعد وعاد إلى أوروبا حيث أمضى حياة منعزلة، خاصة في روما، حتّى وفاته في تشرين الثاني/ نوفمبر (1952). =

براهين على الواقعية (*Three Proofs of Realism*) قد استعادها في **الريبية واليقين الحيواني** (*Scepticism and Animal Faith*)، وهي كما يبدو لنا المدخل الأفضل لفلسفته.

فالواقعية النقدية هي بالنسبة لسانتايانا نتيجة تصادم فلسفته

= في مؤلّفاته الشعرية والفلسفية والنقدية نميز بين مرحلتين: مرحلة أميركا ومرحلة روما. من مؤلّفاته في المرحلة الأولى نشير إلى: **معنى الجمال** (*Sense of Beauty*) (1896)، ولوسيفير، **مأساة لاهوتية** (*Lucifer, A Theological Tragedy*)، وهو كتاب شعري نظمه عام (1899)، ثمّ **تأويل الشاعرية والدين** (*Interpretation of Poetry and Religion*) (1900)، **وناسك الكرمل وأشعار أخرى** (*A Hermit of Carmel and other Poems*) (1902)، والأجزاء الخمسة من **حياة العقل** (*The Life of Reason*) (1905-1906)، وهي: 1 ـ **العقل في الحس المشترك** (*Reason in Common Sense*)، 2 ـ **العقل في المجتمع** (*Reason in Society*)، 3 ـ **العقل في الدين** (*Reason in Religion*)، 4 ـ **العقل في الفن** (*Reason in Art*)، 5 ـ **العقل في العلم** (*Reason in Science*).

أما المرحلة الثانية، فتبدأ مع **الغرور في الفلسفة الألمانية** (*Egotism in German Philosophy*) (1915)، متبوعاً بـ **الشخصية والرأي في الولايات المتحدة** (*Character and Opinion in the United States*) عام (1920)، وهو عن جيمس ورويس والحياة الجامعية الأميركية. وفي كتابه **الريبية واليقين الحيواني** (*Scepticism and Animal Faith*)، جمع سانتايانا فلسفته التي طور فيها بناء عقلياً في المجلدات الأربعة من **عالم الوجود** (*Realms of Being*): 1 ـ **عالم الجوهر** (*The Realm of Essence*) (1927)، 2 ـ **عالم المادة** (*The Realm of Matter*) (1930)، 3 ـ **عالم الحقيقة** (*The Realm of Truth*) (1937)، 4 ـ **عالم العقل** (*The Realm of Spirit*) (1940).

كما دلَّ كتابُه **الأفلاطونية والحياة العقلية** (*Platonism and the Spiritual Life*) (1927) على العلاقة بين فلسفة كتابه (*The Realms of Being*) والأفلاطونية.

نشير أيضاً إلى روايته **آخر الطهريين** (*Last Puritan*) (1935)، وذكريات: 1 ـ **الأشخاص والأمكنة** (*Persons and Places*) (1944)، 2 ـ **المدى الأوسط** (*The Middle Span*) (1954)، 3 ـ **جمهوري هو العالم** (*My Host the World*) (1953)، ومجموعة مقالات وإشارات وملاحظات تتضمن أعمالاً غير منشورة: 1 ـ **بعض النزعات الفكرية في الفلسفة الحديثة** (*Some Turns of Thought in Modern Philosophy*) (1933)، 2 ـ (*Obiter Scripta*) (1936)، 3 ـ **فكرة المسيح في بشارة الإنسان في الله** (*The Idea of Christ in the Gospels of Man in God*) (1946)، 4 ـ **السيطرة والقوة** (*Dominations and Powers*) (1951). توفي سانتايانا في روما عام 1952. انظر ص 394 ـ 402 من هذا الكتاب.

الخاصة[120] مع مسألة علاقة العقل الموضوع في المعرفة، وهي مسألة جعلتها الحلول المتناقضة التي قدمتها الفلسفة الواقعية ـ الجديدة مسألة راهنة. يعتبر سانتايانا، أن المسألة لا تكمن في العلاقة بين العقل والمعطى، إذ إن المعطى ليس معطى. ما هو موجود هو حدس العقل[121]. إلا أن الحدس لا يستطيع أن يبلغ إلا الواقع العقلي، لا يستطيع العقل أن يدخل إلا إلى مملكة الجواهر، «كاتالوغ غير مكتوب، شديد التنوع، ولانهائي يضم كلّ الصفات التي تملكها الأشياء الموجودة، وصفات يمكن لِكُلّ الأشياء أن تملكها لو كانت موجودة»[122]. لذلك، فإن لا شيء مما أملكه بالحدس، أو «أراه فعلاً» ليس إطلاقاً هناك: «لا يمكن أن يوجد أبداً بجسده»[123]، فالحدس ليس إذاً معرفة بالوقائع، لأنه سيصبح في مثل هذه الحالة وهمياً، إنّه تجربة مباشرة بالجواهر[124] التي يجب أن لا نخلطها مع الجواهر التقليدية المجردة لحقيقة موجودة عن المعرفة الحسية التي لا يدور حولها أي شكّ. هنا حدس الجواهر فوق الأشياء بشكل من الأشكال.

إذا لم يكن حدس الجواهر معرفة، فإن المعرفة لا تكمن في مقارنة المعطى مع معطى آخر حاضر في الوقت نفسه، فالمقارنة تكون مع معطى نعتقد أنّه كان سابقاً[125]. «إن المعرفة»، يقول

---

(120) تبعاً للنسخة الأميركية، انظر لاحقاً المذهب الطبيعي شبه الظاهري عند سانتايانا.

(121) George Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, Introduction to a System of Philosophy (New York: Charles Scribner's Sons, 1923), p. 45.

(122) المصدر نفسه، ص 74.

(123) المصدر نفسه، ص 99.

(124) المصدر نفسه، ص 102.

(125) المصدر نفسه، ص 167.

سانتايانا حرفياً، «هي إيمان يعبر عن نفسه بواسطة الرموز[126] (Knowledge is Faith Mediated by Symbols)». المعرفة هي «إيمان حيواني» سابق على كلّ استخدام مفكر به للحدوس بوصفها علامات أو توصيفات للأشياء: إنّها اعتقاد بعالم الأحداث وبخاصة لما فيه من إغراء أو من تهديد»[127].

إنّها اعتقاد صحيح: يعتقد الكائن أن ما يتخيله وما يفكر به من أشياء يتصارع معها هو صحيح عن هذه الأشياء. لا تنطوي هذه الحقيقة بالطبع على تطابق بين جوهر الحدس وطبيعة الموضوع. «الخطاب هو لغة، وليس مرآة». إلا أن الصور التي تشكل جزءاً من الخطاب، لا من الطبيعة، يمكن أن تصبح علامات الأشياء التي تصادف في العالم، شرط أن يكون الخطاب متماسكاً وان يستطيع استعادة مراحله الخاصة. إن حقيقة الاعتقاد عبارة اذاً عن وصف متطابق، لا استعادة للموضوع في العقل. إن وظيفة العقل، وهذا ما يصرّ عليه سانتايانا فعلاً، وظيفة قصدية، وحدسية: العقل يفتكر الجواهر. إن موضوعاته التي ليست موجودة فيه حين تكون جواهر هي موجودة بدرجة أقل حين تكون أشياء، إلا أنّه يأخذ الجواهر التي «يقول بها» بوصفها رسائل، وعلامات أو فيوضات ترسل إليه موضوعات الإيمان الحيواني، فتصبح الجواهر براهين على هذه الموضوعات تستخدم في وصفها[128].

والمعرفة في نهاية الأمر، هي اعتقاد صحيح أساسه التجربة، «أن أفهم»، يقول سانتايانا «أن أكون خاضعاً لرقابة الأحداث الخارجية».

(126) المصدر نفسه، ص 164.
(127) المصدر نفسه، ص 179.
(128) المصدر نفسه، ص 179-180.

«وهي ليست صحيحة عرضاً؟ وليست ملقاة في الهواء بأمل جَسور، أن تلقى شيئاً يمكنها أن تصطدم به. أنّها تتولد من حركة الأنا (Self) نحو الكائنات المحيطة، بحيث تصبح هذه الكائنات موضوعاتها المستهدفة (intended)، بحيث تصبح هذه الكائنات تبادلاً مناسباً يمكن أن يقوم بين هذه الموضوعات والاعتقادات المتولدة بتأثيرها»[129].

وباختصار، المعرفة عند سانتايانا هي وهم اليقين الحيواني: اعتقاد بأن العقل يبلغ معطى «جوهرياً»، في حين أنّه يستخدم كعلامة على المعطى ماهية يحدسها في ما يتجاوز هذا المعطى الذي ليس واحداً عنها. من هنا نفهم إذاً لماذا، يؤكّد سانتايانا، أن العقل لا يبلغ الماهيات المفردة بل الماهيات الكلية؟ فالماهيات المفردة ليست موجودة إلا بالنسبة لليقين الحيواني. بالنسبة له «كلّ حدث، حتّى النفساني بشكل كامل أو الظاهراتي، هو كناية عن جوهر»[130]. أما بالنسبة للحدس، فعلى العكس، لا تتميز الماهيات المفردة بأي ثبات فعلي: إنّه لا وجود لها. أما ما هو موجود بالنسبة للحدس وبالحدس[131] فهي الماهيات الكلية، المثل الأفلاطونية الخالصة، اللامتناهية كمياً والمحايدة كيفياً[132].

3 ـ الواقعية النقدية الإدراكية الزمانية عند آرثر أ. لوفجوي

طالما تساءل آرثر أ. لوفجوي[133] (Arthur O. Lovejoy) عن

---

(129) المصدر نفسه، ص 181.

(130) المصدر نفسه، ص 182.

(131) المصدر نفسه، ص 128.

(132) المصدر نفسه، ص 78.

(133) ولد آرثر أ. لوفجوي (1873-1962) في برلين. نال إجازته من جامعة كاليفورنيا، وتابع دراساته العليا في هارفارد وفي السوربون، ونال شهادة الدكتوراه من برلين. شرع بعد ذلك بالتدريس في العام 1899 بوصفه معيداً في جامعة ستانفورد. ثمّ كان أستاذاً في جامعة جون هوبكنز من (1910) حتّى (1938). =

= كان مناهضاً للمثالية (Anti-Idéaliste) وللذرائعية (Antipragmatiste) وللواقعية (Antiréaliste). وباسم الواقعية النقدية اتخذ موقفاً ثنائياً قام بعرضه في محاضرات كاروس (Conferences Carus) العام (1930): **التمرد على الثنائية** (*The Revolt against Dualism*) وفي هذه المحاضرات أعلن ابتعاده عن النزعة التواصلية في الفلسفة الأميركية.

غاص لوفجوي عميقاً في المجالات الفلسفية في بداية القرن. وكانت هذه الفترة أكثر فترات الفلسفة الأميركية حماساً. وقد استخلص منها لوفجوي على ما يظهر تصوره للفلسفة. «إن أسلوب الفلسفة الصحيح بوصفها علماً»، على ما كتب في بداية (*The Revolt against Dualism* ص IX)، «هو أسلوب الحوار الأفلاطوني الذي يشمل خطأ واسعاً، حيث الأطروحات والبراهين المقترحة والاعتراضات وأجوبة المحاورين المتعددين تتركز على سؤال محدد، وحيث يأخذ البرهان بالتدرج شكلاً، إذ يتقدم من جدله المحايث الخاص نحو الخلاصة».

وقد صار لوفجوي معلّماً في هذا النوع من التمرين: التحليلات العميقة واللامعة التي قدمها عن الأحداث الفلسفية وعن الأفكار السائدة كانت بمثابة روائع، من «ثلاثة عشر براغماتياً» (The Thirteen Pragmatisms) (*Journal of Philosophy* (16-1-1908))، إلى «ما هي الذرائعية ونظرية المعنى» (What is the Pragmaticist Theory of Meaning) Philip Paul Wiener, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce* (Cambridge: Harvard University Press, 1952).

سرعان ما حول لوفجوي طريقته إلى منهج، بتجاوزه لما يعرض له من المجادلات، وطبّقه عام (1936) على فكرة الوجود (الكينونة)، الذي أعاد كتابة تاريخه في **المقياس الأكبر للوجود** (*The Great Chain of Being*). وهذه الدراسة لم تكن، والحق يقال، دراسته الفلسفية الرفيعة المستوى الأولى. بالإمكان فعلاً تأريخ أول بحث له عام (1904)، كما أن مقالاته عن تاريخ الأفكار الصادرة عام (1948) قد تضمنت مقالات تعود إلى ما قبل عام (1936). وفي هذا الكتاب قدم لوفجوي أفضل وصف لمنهجه ولفرضياته (راجع بهذا الخصوص مقالة جورج بواس (George Boas) «تاريخ الفلسفة» (L'Histoire de la philosopie) في: Marvin Farber, ed., *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis* (Paris: Presses universitaires de France, 1950), pp. 37 - 40.

ولا سيما حول المنهج ص 38.

وفي عملين أكثر حداثة، تابع لوفجوي أبحاثه التي بدأها في المقالات عن تاريخ الأفكار حول العقل، «الأنا» والزمان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من خلال كَنْت وبرغسون: 1 ـ **العقل، الفهم والزمن** (*The Reason, the Unterstanding and Time*) (1961)، 2 ـ وعن تاريخ أفكار الطبيعة الإنسانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر **تأمل في الطبيعة الإنسانية** (*Reflection on Human Nature*) (1961). =

في الفلسفة الأميركية المعاصرة[134] (*Contemporary American Philosophy*)، وحملت دراسته عنوان الواقعية الزمنية (A Temporalistic Realism)، ولم ير لوفجوي لماذا لا يمكن للأشياء، ومن مظاهر مختلفة، أن يكون لها صفة مختلطة. لقد اقترح إذاً، وللتحقق من إمكانية ذلك أن يتفحص النظريات المثالية والواقعية من جهة نظر الزمنية، فالزمنية بالنسبة له بمنزلة محك بامتياز، لأنه من المؤكّد أن التجربة زمنية[135].

عارض لوفجوي المثالية، لأنها تتصور الأزلية كمركّب من عناصر زمنية، والتجربة المطلقة الثابتة كمركب من «العديد من تجارب التتابع»[136]. أما ما لا يمكن تصديقه، فهو أنّه لم يكن لحجج برادلي، ولا لتلك الخاصة برويس، ولا أيضاً تلك الخاصة بمعلّمه هوفيسون (Hovison) لتقنعه[137]. كان رويس قد ردَّ على برادلي، معتبراً أن برهانه كان طريقة مكتوبة للقول بأن «التجربة

= لم يكتف لوفجوي بدراسة تاريخ الأفكار المتوارثة، بل اكتشف أفكاراً لم تكن مدركة، أو لم تُعطَ الانتباه الذي تستحق، مثل: فكرة البدائية (Primitivisme) التي درسها مطولاً وبدقة في عملين تشارك في كتابتهما مع جورج بواس (Boas): 1 ـ **البدائية والأفكار المشابهة في العصور القديمة** (*Primitivism and Related Ideas in Antiquity*) (1935)، 2 ـ **مقالات في البدائية والأفكار المشابهة في العصر الوسيط** (*Essays on Primitivism and Related in the Middle Ages*) (1948)، أو فكرة الرومنسية: «Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas,» *Journal of the History of Ideas* (Janvier 1941).

أخيراً شكل لوفجوي مدرسة، تأسست في جامعة جون هوبكنز عام 1940 وأصدرت **مجلة تاريخ الأفكار** (*Journal of the History of Ideas*) وكان هو أوّل مدير لها. انطلاقاً من جامعة جون هوبكنز امتدت المدرسة الآن إلى كلّ أميركا، ومازلنا نشهد دائماً العديد من المؤلّفين الذين يعلنون انتماءهم إلى لوفجوي.

(134) الجزء الثاني.

(135) المصدر نفسه، ص 87.

(136) المصدر نفسه، ص 90.

(137) انظر لاحقاً: جوزيا رويس.

المطلقة ليست قائمة فعلياً على هذا النوع من التجربة العلائقية [والزمانية تالياً] والتي هي تجربتنا في نهاية الأمر». خلافاً لذلك، يعتبر رويس أن التجربة المطلقة هي تجربة تتكون حرفياً من هذه التجربة العلائقية، وهذا ما لم يقبله لوفجوي، كما أنّه لم يتقبل الحل الذي قدمه هوفيسون، والذي بموجبه يعتبر أن «للعقل حقيقة أزلية، وهي حقيقة لم تتولد من التغير، ولا يمكن لها تالياً أن تختفي بالتغير. ومع أنّه تبنى تعددية هوفيسون، إلا أن لوفجوي قد أخذ على مثالية أستاذه استنادها إلى «أنا» الحقيقة المطلقة، الأزلية، مصدر كلّ «عناصر الربط والاستدلال في الوعي الإنساني»[138].

أما بالنسبة للواقعية بشكلها الأقصى التي قالت بها الواقعية الجديدة، فهي لا تصمد أمام اختبار الزمنية، ذلك أن «الأشياء كلها تعرف بفعل دخولها مباشرة ومن ذاتها في العلاقة التي تفهم من خلالها»، وبإقرار الواقعيين الجدد بالذات[139]، لا يمكن التمييز بين «بدا» و«وُجِدَ = هو كائن»[140]، ولا التمييز تالياً بين الماضي والحاضر، ما يعني، خلافاً لِكُلّ احتمال، نفي زمنية التجربة. لقد جرت محاولة للقول إنّه يمكن للتجربة الحاوية للذكرى أن يكون لها مضمون ماض، وعليه أجاب لوفجوي أن هذا عبث كلي[141].

بمقابل المثالية والواقعية قدم لوفجوي واقعيته الزمنية.

«إذا كان ثمة تتابع فعلي للتجارب، ورغم ذلك، إذا كان لتجربة اللحظة الواحدة أن تحتوي أو أن تتضمن معرفة وجود تجربة ما للحظة سابقة أو لاحقة، فيتبع ذلك أن المعرفة تقوم على «إدراك» جزء من الوجود بمعنى ما، وبواسطة جزء آخر لا يتماهى مع الجزء الأوّل. وبالتشابه، إذا كان

(138) المصدر نفسه، ص 92.

(139) Holt, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, p. 35.

(140) المصدر نفسه، ص 10.

(141) المصدر نفسه، ص 101.

لتجربة شخص آخر ـ والتي هي تجربته بِكُلّ حال ـ أن تُعرف من جانبي، فلا بدّ أيضاً من استخلاص النتيجة نفسها»[142].

ما هي السيرورة التي تجعل هذا «الإدراك» لما ليس حاضراً (ماض، مستقبل، أو خارج الـ) ممكناً في تجربة حاضرة؟ من خلال «سيرورة عضوية تتميز بإحالة محتملة إلى [..] ما يتجاوز التجربة»[143]. إلا أن هذا «المابعد» أو «خارج الـ» ليس جوهراً كلياً، كما أراده سانتايانا، إذ إن الـ «ما وراء» أو «خارج الـ» المقصودين هما موجودان بصفتهما جوهراً خاصاً مدركاً ذات مرة أو في مكان ما، فكلمة «جوهر» هنا لا علاقة لها مع الفكرة التقليدية، كما هو الحال مع سانتايانا، «فالجوهر» بالنسبة إلى لوفجوي هو مدرك له معنى، أي أنّه يدخل في إطار جرى تصوره من علاقات، لكن دونما سند مابعدي، لا وجود «لشيء» وراء «الموضوع».

لنتابع برهان لوفجوي: حين نعرف تكون حاضرة في تجربتنا المعرفية حقائق علينا في نفس الوقت أن نتصورها موجودة خارج هذه التجربة، بمعنى أنّها غير موجودة في هذه اللحظة على الأقل، أو أنّها تجارب لذوات أخرى. أن يكون «الشيء» معروفاً، فذلك، كما كان يقول ديوي، يعني أن يكون «حاضراً بصفته غائباً»، إلا جزءاً من الحقيقة لا يمكنه أن يكون في الوقت نفسه حاضراً وغائباً، على المعرفة إذاً أن تقوم في جزء منها عبر وجودها في لحظة ما، وفي حقل وعي ما لجواهر جزئية تقوم بوظيفة جواهر أخرى جزئية موجودة خارج هذا الزمن وخارج هذا الحقل. وعلى هذه الجواهر الجزئية الماثلة للوعي أن تمتلك صفة معيارية هي القصدية التي تكون بدورها حاضرة في تجربتي المعرفية. وبالفعل، فإن الماضي وبالإحالة إليه، هو بذاته

(142) المصدر نفسه، ص 96-97.

(143) المصدر نفسه، ص 97.

الكيفية التي «تخضع مباشرة للتجربة» كصورة مستذكرة، وهذا لا يعني إطلاقاً أننا نقوم من خلال التذكر بتجربة مباشرة تتناول الماضي. إننا نفهم مختلف عناصر الإدراك الحاضر بوصفها

«[..] داخلة في إطار علاقات زمنية تمَّ إدراكها، والتي تظهر في جزء منها في الوعي في لحظة معينة، خاصة بفضل المصورة المكانية التي تشبه روزنامة أو جدول توقيت، ولهذا الإطار الزمني الذي فيه تُظهر صورنا علاقة مزدوجة وفريدة مع وعينا الحاضر. والإطار هذا بوصفه معطى استبطاني بوصفه موجوداً معطى آنياً في التجربة فهو مدرج في المضمون الحاضر، ولكن وفي الوقت نفسه بوصفه رسيمة مكون من علاقات، وهو يشمل منطقياً اللحظة الحاضرة ومضمونها كما لو كان كلاً وحيداً مندرجاً في أكبر نسق يمكن تمثله»[144].

باختصار، يصبح الوعي في المعرفة، تبعاً لعبارة رويس، «تمثلاً ذاتياً»، يمكن للحظة معطاة من الفكر أن تكون تمثلاً لعالم كامل من الموضوعات يقيم علاقات مختلفة ـ زمنية، مكانية، منطقية، ويكون هو فيها ـ بوصفه متمثلاً ـ مجرد عنصر بسيط. ولهذا السبب يمكن لتجربة معطاة، ذكرى على سبيل المثال، أن تتعالى معرفياً أو تمثلياً «دون أن تتعالى وجودياً». تكتسب الصورة المستذكرة وجوداً بوصفها عنصراً متعدياً على الواقع الآن لا في أي لحظة أخرى، لكنها تنوجد في مكانها في تَمَثُّلِ «كُلٍّ» أكثر اتساعاً، وفيه يكون «الآن» عنصراً يتميز بوعي عن «غير ـ الآن»[145].

والصعوبة التي يشعر البعض بها في تقبلهم لفكرة القصدية، صعوبة تُحَلُ من تلقاء نفسها، حسب لوفجوي، إذا ما تفكّرنا أنّه لا شيء سرياً فيها، وأن كلّ إنسان طبيعي يستعملها عادة. وحين يؤكّد

(144) المصدر نفسه، ص 97-98.
(145) المصدر نفسه، ص 98.

الناس أن باستطاعتهم الحصول على معرفة ما بالمستقبل، وأنّهم يتصرفون فعلاً كما لو أنّهم يعرفون المستقبل، فهم لا يزعمون القول إن معرفة المستقبل هي من طبيعة المعرفة الحاضرة، بل بالعكس، إنّهم يميزون بين المستقبل وبين المعرفة الحاضرة التي عندهم عنه. إن المستقبل ليس «مجرباً» حالياً، لكن التصور الذي عندهم عنه بوصفه ليس «مجرباً» حالياً هو تصور «مجرب» حالياً. وما نسميه «قصدية» ليس «أكثر ولا أقل غموضاً من هذه الظاهرة العادية التي تحصل عند كلّ مخلوق قادر أن ينظر أمامه وخلفه»[146].

يشبه موقف لوفجوي موقف بيري مع هذا الفارق الأساسي، ففي حين تعتبر «علاقات» بيري علاقات حقيقية عن عالم الأشياء التي يشكل العقل جزءاً منها، نرى أن «العلاقات» عند لوفجوي هي (علاقات) «عقلية» أو «نفسية»: ليست أشياء، بل مواضيع، أشياء دون حقيقة مابعدية كامنة خلفها. ذلك لا يعني بالنسبة إلى لوفجوي أن هذه المواضيع هي نتاج العقل. إن لوفجوي يفلت من مثالية هوفيسون (Howison) التعددية، كما يفلت من مثالية بيري «الشيئية»، بفعل تأكيده على وجود «تغير في بعض البنى الطبيعية (مواضيع مدركة، جهاز عضوي حساس، وسط وسيط) التي تولد حقائق محسوسة (Sensa)، ليست فيزيائية بالمعنى الذي هي عليه البنى موضع السؤال. ثمّ إن هذه الظواهر الجزئية غير الفيزيائية تشكل وسيلة لا بدّ منها لِكُلّ معرفة بالحقائق الفيزيائية»[147]. هذه الحقائق المحسوسة هي الجواهر الجزئية التي يبني عليها العقل عالم العلاقات ويعيد بناءه باستمرار.

(146) المصدر نفسه.

(147) Arthur Oncken Lovejoy, *The Revolt against Dualism; an Inquiry Concerning the Existence of Ideas* ([Chicago]: The Open Court Publishing Company; [New York]: W. W. Norton Company, 1930), p. 319.

وهذه بالطبع ليست مواضيع فيزيائية، ذلك أنّها في العقل، لكنها موجودة فيه بوصفها معطيات جزئية تتعلق بالحواس. وبهذا المعنى يجب أن نفهم التسمية فيه بوصفها معطيات تتعلق بالحواس، وبهذا المعنى يجب أن نفهم التسمية «كيانات نفسية» و«كيانات عقلية» والتي نستخدمها أحياناً لنشير إليها. ولكونها في أساس نظريته في المعرفة تعتبر واقعية لوفجوي واقعية إدراكية. بشَّر لوفجوي إذاً بثنائية «العقلي» و«الطبيعي»، إلا أنّه تبنى ذلك على مضض وبهدف وحيد، الإفلات من المثالية ومن «الأحدية المعرفية» للواقعية الجديدة، لأنه اعتبر إبعاد الثنائية «رغبة طبيعية»، حيثُ إن تحققها يعني «توحداً كبيراً لتصورنا لطبيعة الأشياء، إنّه توحد بعبارات واقعية بدل أن يكون توحداً بعبارات مثالية»[148]. وبذلك، وبمعزل عن ثنائيته، يبقى أميركياً.

من الإغراء بمكان أن نقارب نظرية لوفجوي مع نظرية الذرائعيين الذين يعتبرون «الكيانات العقلية» وسائل لإقامة علاقة مع الواقع. يمكن لقصدية هذه الكيانات أن تماثل مع «تخطيطات الفعل»، أي مع الأفكار بالنسبة للذرائعيين، إلا أن لوفجوي يحذرنا من هذا التقارب، إذ إن ما ينقص الذرائعية هو امتلاكها لنظرية في المعرفة. لذلك، يؤكّد لوفجوي أن الفكرة، أو تخطيط العمل أو القصدية، يجب أن تكون معروفة قبل أن توصل إلى الواقع. ومن جهة أخرى، إن اتباع مخطط عمل، و«تحقيق» فكرة، لا يعني معرفة الواقع[149]. لذلك يعتبر لوفجوي أن الذرائعية لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا استندت إلى نظرية ثنائية في المعرفة، كالنظرية التي قال هو بها. لم نقتنع بهذا، أليست نظريته الثنائية الشكل «المتولد ـ

---

(148) المصدر نفسه، ص 102.

(149) «Pragmatism versus the Pragmatist,» in: *Essays in Critical Realism* (New York: The Macmillan Co., 1932).

خطأ» (Dé-générée) حتّى نستعيد تعبير بيرس من النظرية الذرائعانية (Pragmaticiste) التي قال بها بيرس الذي رفض نظرية جيمس، والتي يبدو أن لوفجوي قد استهدفها؟

4 ـ الواقعية النقدية الإدراكية الطبيعية عند روي وود سيلارز

تعتبر الواقعية النقدية عند روي وود سيلارز[150] (Roy Wood Sellars) واقعية إدراكية كما عند لوفجوي. انطلق سيلارز من واقعية ساذجة، إذ يعتبر «أن الموضوع الخارجي هو الذي يعرف وليس **فكرة الموضوع**»[151]، إلا أن سيرورة المعرفة ليست مباشرة عند سيلارز،

---

(150) ولد روي وود سيلارز (1880 ـ 1975) في إغموندزفيل (Egmondsville) في أونتاريو ـ كندا، وتربى في قرية صغيرة في ميتشيغان، حيث كان والده طبيباً وقد استقر هناك. تلقى سيلارز دروسه في جامعة ميتشيغان، في آن آربور (Ann Arbor). وبعد أن فاز بمنحة من جامعة ويسكونسن (Wisconsin)، أمضى في هذه الجامعة العام (1904)، وفيها التقى شارب (Sharp) الذي لفت انتباهه إلى مقالة ج. إ. مور (G. E. Moore) «رفض المثالية» (A Refutation of Idealism)، وإلى بوذ (Bode)، الذي التقاه مراراً، والذي كان قد اهتدى إلى الذرائعية. إلا أنّه أنجز شهادة الدكتوراه في ميتشيغان، حيث سمي «مدرساً» عام (1905)، وفي هذه الجامعة أمضى حياته المهنية.

أهم أعمال سيلارز هي التالية: 1 ـ **الواقعية النقدية** (*Critical Realism*) (1916)، 2 ـ **المرحلة التالية في الديمقراطية** (*The Next Step in Democracy*) (1916)، 3 ـ **المرحلة التالية في الدين** (*The Next Step in Religion*) (1918)، 4 ـ **مقالات في الواقعية النقدية** (*Essays in Critical Realism*) (1926)، وهو عمل جماعي من جانب الواقعيين النقديين، 5 ـ **المذهب الطبيعي التطوري** (*Evolutionary Naturalism*) (1920)، 6 ـ **مبادئ الفلسفة وقضاياها** (*Principles and Problems of Philosophy*) (1926)، 7 ـ **الدين وقد بلغ سنّ الرشد** (*Religion Coming of Age*) (1928)، 8 ـ **الفلسفة الواقعية الطبيعية** (*The Philosophy of Physical Realism*) (1932)، 9 ـ **مدّ يد المساعدة لهايلاس** (*Lending a Hand to Hylas*) (1968)، 10 ـ **تأملات في الفلسفة الأميركية من الداخل** (*Reflections on American Philosophy from Within*) (1969). تعاون سيلارز مع ف. ج. ماك جيل (V. J. McGill) ومارفن فاربر (Marvin Farber) في نشر **فلسفة المستقبل: تحقق المادية الحديثة** (*Philosophy for the Future: Quest of Modern Materialism*) (1949).

(151) Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, p. V.

فبين الموضوع ومن يدركه يدخل الجسم والوسط الطبيعي. لا يقوم الجسم أوّلاً سوى بتلقي الحقائق المحسوسة (sensa) دون أن يقوم بتأويلها. لا معرفة عند هذه المرحلة، لا يمكننا الحديث إلا عن إثارة منظمة (Patterned) موضوعية: يُنزل الموضوع بَصمةَ بنيته على الجسم الذي يتقبله بسرعة. وحتّى تكون هناك معرفة حقة، لا بدّ للعقل من تأويل «الحقائق المحسوسة» (Sensa)، وأن يكون عنده القصد لإدراك بنية الموضوع. تترجم القصدية بالدرجة الأولى عبر خيار عضوي للانطباعات المنظمة: فالجسم بالطبع لا يتقبلها جميعاً، فهو لا يتلقى بسرعة إلا تلك التي تناسبه. أما التأويل الإدراكي الفعلي فيحدث بعد ذلك. إن فعل الإدراك هو إذاً العملية التأويلية التي تستخدم بها الحقائق الحسية بهدف وصف الأشياء الخارجية قصدياً[152]. حين ندرك «فنحن نرمز حواسياً إلى ما نحن بصدده و[..] بإمكاننا أن نتأكد من هذا الحدث حين نسير نحو الموضوع وحين نمسك به إذا كان ذلك ضرورياً»[153].

إذا كانت واقعية سيلارز النقدية واقعية إدراكية بالفعل، شأن واقعية لوفجوي، فذلك لأنهما قد أخذا الموضوع الخارجي في بدايته، حين يتحرر من خارجيته الفظة ليبدو «حقيقة محسومة». لكن التماهي بينهما يقف هنا، ذلك أن تأويل «الحقائق المحسومة» يرتبط عند أحدهما بنظرية معرفة ثنائية، وعند الآخر بنظرية معرفة واحدية ـ متفردة[154].

(152) المصدر نفسه، ص 64.

(153) «Le Réalisme critique et le matérialisme moderne,» dans: Farber, ed., *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, t. 1, p. 126.

(154) نستخدم هذا التعبير لنشير بوضوح إلى أن سيلارز يعارض الثنائية دون أن يرفض التعددية، فعبارة أحدية تستبعد الثنائية والتعددية. وإذا كان سيلارز تعددياً، فهو مع التعددية التي تعني «المغايرة» ودرجات الحرية. («Realism, Naturalism and Humanism,» in: *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, pp. 280-281).

بالنسبة إلى لوفجوي نجد **من جهة أولى** الموضوع، **ومن الثانية** العقل، أما عند سيلارز فالعقل على تواصل مع الموضوع. وفي حين يعتبر لوفجوي أن بنى الأشياء هي «معطيات» لا علاقة لها بالعقل، يعتبر سيلارز البنى الفيزيائية ـ لا الحالة المادية ـ للأشياء موجودة فعلاً في الدفاع: تعيد سيرورات الإدراك الفيزيائية إنتاج بنى الواقع الفيزيائية. إن فعل الإدراك لا يخلقها ابداً، بل يظهرها إلى الوعي، إلا أن البنى الواعية هي بنى تتماهى مع البنى الواقعية، ذلك أن العمليات العقلية هي عمليات تتماهى مع العمليات الدماغية[155]، إذ يقال إنّها تعيد إنتاج بنى الواقع الفيزيائية[156].

ان الكون منظم كلياً، ولكل مستوى انبثاق بنيته الخاصة، التي مع ذلك لا تدرك بوصفها بنية إلا على مستوى العقلنة. العالم اللاعضوي عالم منظم: للجسم الكيميائي بنية معينة تجعله يتحد مع أجسام أخرى بطريقة ما. على مستوى التنظيم الذي يظهر مع الحياة، يظهر التأقلم الذي هو أكثر من مجرد انتماء. مع انبثاق الحيوانية، ترتفع البنى إلى مستوى الحقائق المحسومة وتصبح بنى دماغية: يحلل الدماغ وينسق التهيجات الحواسية بشكل يسهّل التأقلم مع الوضع الجديد الذي تكشفه التهيجات. مع انبثاق العقلنة، تتحول الحقائق المحسومة، بعد أن كانت بنى دماغية، إلى بنى عقلية، ويصار إلى إدراكها كبنى. تاريخياً، وبعد أن استطاع الإنسان إدراك البنى، أولى اهتمامه للبحث عنها في كلّ مكان، وهكذا اكتشف أن العالم كناية عن تراتبية على مستوى البنى، إلا أن ذلك

(155) انظر لاحقاً «المذهب الطبيعي والانبثاق» لروي وود سيلارز.

(156) «Le Réalisme critique et le matérialisme moderne,» dans: Farber, ed., *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, t. 1, pp. 138-139.

لم يكن ممكناً إلا لأن الدماغ (العقل) قد قام بوظيفته ضمن موقف اجتماعي وتاريخي، ما أتاح للعلم أن يتطور وتالياً لنظر الإنسان أن يذهب ليغوص فيما يتعدى ما هو بمتناول الإدراك الحسي، إلى قلب الواقع.

إن الحل الذي أعطاه سيلارز للمسائل الإبستيمولوجية قد امتد، إذا كان ثمة حاجة لإدراكه، إلى النظرية الماورائية. انتقل سيلارز من إمكانية المعرفة إلى وصف بنى الموضوع المعروف، ومن هناك إلى وصف بنى الطبيعة. اعترف سانتايانا، كما سنرى، بعجزه عن وصف الطبيعة إلا أن هذا الاعتراف هو بدوره موقف ماورائي. إن الحل الذي طرحه لوفجوي لا يبدو أنه قد انتهى إلى ميتافيزيقا أصلية، شأن حلول سيلارز وسانتايانا (وبعض الواقعيين النقديين الآخرين، باستثناء برات (Pratt) الأقرب إلى لوفجوي) التي انتهت إلى ميتافيزيقا على المذهب الطبيعي. ربما كان هذا بالتحديد ما يفصل لوفجوي عن الواقعيين النقديين، فهو يقبل من حيث المبدأ أن يكون لموضوع المعرفة ـ وفي آن واحد ـ وجود عقلي ووجود خارج ـ عقلي. أما فضل الواقعية النقدية، فهو يقوم تحديداً على إعلان استقلالية وأوّلية المسألة الإبستيمولوجية، أي الحق بطرح هذه المسألة خارج كلّ فرضية مسبقة تتعلق بطبيعة موضوع المعرفة. والأمر نفسه ينطبق على الواقعيين النقديين الذين لم يعترفوا بهذه الاستقلالية وهذه الأوّلية، اللتين قامت الواقعية الجديدة والذرائعية بإسقاطهما، بل إن الذرائعية قد تجنبت بالواقع مسألة المعرفة.

صحيح أن ديوي قد أسقط المسألة لأنه رأى أن طرح المسألة بعبارات الذات والموضوع كان برأيه أمراً تشوبه الميتافيزيقا، فديوي يكون بذلك واقعياً نقدياً أكثر من سيلارز وسانتايانا، وبالطبع أكثر من

لوفجوي، ذلك أنّه قد شكك أيضاً بعبارات المسألة المعرفية التقليدية. هذا ما يفسر ربما لماذا انتهت أداتية ديوي إلى ميتافيزيقا على المذهب الطبيعي، شأن الواقعيات النقدية عند سيلارز وسانتايانا، وهو لهذا السبب إلى حدّ ما المثالُ، أو لنقل بشكل أفضل النموذجُ الأوّلي للفلسفة الأميركية.

IV - المذهب الطبيعي

1 ـ المذهب الطبيعي الكلاسيكي والمذهب الطبيعي الأميركي

المذهب الطبيعي هو «نمط الفلسفة التي لا تقبل بأي حقيقة إلا الطبيعة، وهي تعتبرها مبدأ كلّ وجود وكل معقولية وكل قيمة»[157]، ذلك أن طبيعة أصحاب المذهب الطبيعي هي ما يكتشفه العلم الوضعي لا الماورائيات. إلا أن العلم، وبعد أن أعطانا صوراً مختلفة ومتتابعة عن الطبيعة، فإن تاريخ الفلسفة قد سجل عدة أنواع من المذاهب الطبيعية.

أفسح العلم الآلي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر المجال لولادة مذهب طبيعي مادي، يعرف بـ «الاختزالي» (Reducteur)، لأنه يحيل كلّ شيء، بما في ذلك العقل، إلى المادة. ومع العلم التطوري والنسبوي في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، ظهر مذهب طبيعي جديد لااختزالي، صار ـ بحسب استلهامه من

---

(157) التعريف من ج. دورون في: Jacques Duron, *La Pensée de George Santayana; Santayana en Amérique* (Paris: Nizet, [1950]), pp. 413-414.

وحول المذهب الطبيعي عامة وعلاقته بالمذهب الطبيعي الأميركي، انظر المصدر المذكور ص 413 ـ 423.

النظريات التطورية الداروينية أو النظريات التطورية التي تقول بالطفرة، ومن نظريات النسبية ـ تواصلياً أو لاتواصلياً. في المرحلة التاريخية التي تشكل موضوع بحثنا يمكننا أن نصنف المشتغلين بالمذهب التواصلي كلاًّ من ديوي، ج. أ. وودبريدج (James Eugene Woodbridge)، وم. ر. كوهن (Morris Raphael Cohen)، وفي المذهب الطبيعي اللاتواصلي سيلارز، ومع التحفظات سانتايانا.

يشكل المذهب الطبيعي الأميركي «أقل من نظام أو مجموعة عقيدية، وأقل من موقف أو من استعداد روحي»[158]، وهو ليس، شأنه شأن الواقعية الجديدة والواقعية النقدية، حركةً تتعلق بحل مسألة معينة، بل هو موقف نقول إنّه ماورائي، علماً أن بعض الفلاسفة من أنصار المذهب الطبيعي، مثل ديوي وسانتايانا، يرفضون هذه التسمية.

ومع أنّه لااختزالي، يرفض المذهب الطبيعي الأميركي الثنائية: «عقل ـ طبيعة، روح ـ مادة»، التي ليست إلا تمييزاً عقلياً لا فعلياً، ذلك أنّه «يطبعن» الإنسان «العقلاني» و«يروحن» المادة. إن العقل لا يناقض الطبيعة، العقل موجود في الطبيعة. يقاوم المذهب الطبيعي البحث خارج الطبيعة عن مبدأ شارح للطبيعة، بل هو يجده في الطبيعة، ذلك أن العقل هو في الطبيعة، سواء كان عاملاً فيها (ديوي) أو أنّه ينبثق إلى مستوى معطى (سيلارز)[159].

الطبيعة مادية، لا شكّ في ذلك، إلا أن هذه المادة لا تتميز بالسمة الآلية كما في مذهب سبنسر الطبيعي، وكما عند هيكل (Haeckel). إن ما نستطيع تأكيده هو أن الطبيعة مادية على الأقل، وكما يقول س. ب. لامبركت (Sterling Power Lamprecht)، يمكن

(158) J. H. Randall, in: Yervant H. Krikorian, ed., *Naturalism and the Human Spirit* (New York: Columbia University Press, 1944), p. 324.

(159) ينبثق العقل من الطبيعة، لكنه يبقى فيها.

لطبيعة كلّ شيء بالطبع أن تكون (موجودة)، ومن المحتمل أن تكون أكثر مما يمكن أن نكتشفه تجريبياً، وإلا فإن النقطة في الحجة هي أن كلّ شيء هو أقل مما هو معطى في التجربة»[160].

لمن يعود الأمر في وصف هذه التجربة؟ هل للميتافيزيقي أم لرجل العلم؟ بالطبع يفضل البعض مثل سانتايانا[161] التوقف عند ما يقوله أهل العلم، ويرفضون الوصف الماورائي للطبيعة.

«أنتظر من أهل العلم أن يقولوا لي ما هي المادة بالقدر الذي يستطيعون فيه اكتشافها، ولا أفاجأ ولا أرتبك من أوصافهم اللاحقة ذات السمة المجردة والمبهمة: كيف يمكن لمفاهيم الأشياء الضحلة على سلم حواسنا، والبعيدة جداً عن متناولها أن تكون شيئاً آخر إلا تخطيطية؟ ولكن كيفما يمكن أن تكون المادة، إني أسميها بجرأة مادة، كما أطلق على معارفي «سميث» و«جونز» دون أن أعرف أسرارهم»[162].

ولكن، وعلى الجملة، ظلّ المذهب الطبيعي الأميركي، بوصفه وارث بيرس، مذهباً ماورائياً، يتغذى من العلم، يستخدم منه المناهج ويتبنى النتائج. إنّه مذهب وفي آن واحد أنطولوجي، تجريبي، وتطوري. يقول شنايدر، إن بيرس

«[..] تصور نظرية الكليات كما لو كانت تشكل جزءاً مكملاً لعلوم الطبيعة، واعتبر نظامه في المقولات كما لو كان تحليلاً شكلياً للأساليب العلمية وأنطولوجيا»[163].

وبدوره يحاول صاحب المذهب الطبيعي الأميركي أن يكتشف «البنى المنطقية» في الطبيعة، دون أن يصفها دائماً. ربما ركز على

---

(160) المصدر نفسه، ص 19.

(161) ولكن هل يُعتبر سانتايانا أميركياً، انظر جورج سانتايانا ص 236 ـ 240.

(162) Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, p. VII.

(163) Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 27.

المناهج العلمية وعلى التقنيات التجريبية التي تتيح له (إن كان ذلك بمقدورها) أن تبلغها، شأن مؤلِفِي **المذهب الطبيعي والعقل الإنساني** (*Naturalism and the Human Spirit*). ربما ميز صاحب هذا المذهب، كما فعل سيلارز، مستويات انبثاق، وربما جعل العقل «ينبثق» في مرحلة لاحقة من التطور، العقل الذي لا تدركه بنى المستوى الفيزيائي.

والبنى هذه هي بنى منطقية وأنطولوجية. «إذا كان التطور يحلّ أزلية الهضاب وثبات الأنواع، على ما كتب م. ر. كوهن[164] فهو يكشف أيضاً عن العلاقات، وعن نظام ثابت في تغيرات تبدو أول الأمر فوضوية وتحكمية»[165].

---

(164) ولد موريس رافايل كوهن (Morris Raphael Cohen)، في مينسك (Minsk) في روسيا عام 1880، وتوفي في نيويورك عام (1947). هاجر مع ذويه إلى الولايات المتحدة عام (1882). وكان أستاذ رياضيات وفلسفة في العديد من الجامعات الأميركية. إلا أن مسائل القانون كانت أشد جذباً له. قال ب. أ. براون (B. E. Brown) فيه: إن «التماس العدالة» هو في صلب فلسفته. انظر: «Morris Cohen's Search for Justice,» *Journal of the History of Ideas* (April 1953).

وقد قاد هذا الالتماس تبعاً للمنهج العلمي كما أراده بيرس. (كوهن أصدر أول مصنف أعمال بيرس **المصادفة، الحب والمنطق** (*Chance, Love and Logic*)). وقد ربط اسمه إلى مبدأ «القطبية» الذي يقوم على اعتبار مقولات متقابلة معاً دون المزج بينها، مثل الذات والآخر، الكينونة والصيرورة. أعماله الأساسية هي كما يلي: 1 ـ **العقل والطبيعة** (*Reason and Nature*) (1931)، 2 ـ **القانون والنظام الاجتماعي** (*Law and the Social Order*) (1933)، 3 ـ **مقدمة في المنطق والمنهج العلمي** (*An Introduction to Logic and Scientific Method*) (1934)، 4 ـ **مقدمة في المنطق** (*Preface to Logic*) (1944)، 5 ـ **عهد الليبرالي** (*Faith of a Liberal*) (1946).

وبعد وفاته صدر له: *The Meaning of Human History* (La Salle, Ill.: Open Court Pub. Co., 1947); *Studies in Philosophy and Science* (New York: Henry Holt and Co., 1949); *A Dreamer's Journey; the Autobiography of Morris Raphael Cohen* (Glencoe (Ill.): Free Press, 1949), *American Thought; a Critical Sketch*, Edited and with a Foreword by Cohen (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954). Felix S.

(165) Morris Raphael Cohen, *Reason and Nature, an Essay on the Meaning of Scientific Method* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1931), p. 157.

أما ف. ج. أ. وودبريدج[166] فيرى أن العقل ليس كائناً يفكر، إنّه مملكة الكائن وفيها تنتج الفكرة، إنّه بنية منطقية موجودة بشكل مسبق على الفكر، أنّه بنية يؤمّن الزمن ثباتها:

«إن إمكانية الثبات في هذا العالم ليس المكان، كما هو عند كَنْت، بل الزمان، ذلك أنّه باستطاعتنا قول أشياء كان يعرفها المكان ولم يعد يعرفها إطلاقاً. وحده ما هو ثابت يدوم، فالمكان قد احتوى اذاً العديد من الأشياء التي لا يحتويها إطلاقاً. وبدوره يصبح الزمان عاملاً يحدد فكرنا مسبقاً وينظمه، كما هو الحال سابقاً مع المكان. إنّها صورة داروين التي تميل لتحل مكان صورة نيوتن»[167].

ديوي بدوره، الذي يفضل كلمة «اتفاق» أو معاملة (Transaction) على كلمة «بنية»، والذي أبدى حذره من تسميته بـ «الماورائي»، ولا هو يزعم أن العقل والمادة هما صفات مختلفة من أحداث طبيعية، وفيها تعبر المادة عن نظامها التسلسلي والعقل عن نظام دلالاتها في ترابطاتها وفي تبعياتها المنطقية»[168].

فالمذهب الطبيعي إذا ما رفض كلياً أن يصف الطبيعة، يكشف فيها، من دون أن يصفها بالمعنى الدقيق، معاملاتٍ أو بنًى متناسقةً أو

---

(166) فريدريك ج. أ وودبريدج (Frederick J. E. Woodbridge) (1867 ـ 1940) أستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا في نيويورك، وفيها أدار لعدة سنوات الـ (Graduate school)، ولم يسهم في أي عمل جماعي من أعمال المدارس الواقعية الأميركية، بل مارس من خلال إدارته **للمجلة الفلسفية** (*The Journal of Philosophy*) تأثيراً كبيراً على الحركات الواقعية والفلسفات الطبيعية. أهم أعماله هي: 1 ـ **عالم العقل** (*The Realm of Mind*) (1926)، 2 ـ **الطبيعة والعقل** (*Nature and Mind*) (1937)، 3 ـ **مقالات في الطبيعة** (*An Essay in Nature*) (1940).

(167) Woodbridge, «The Problem of Time,» in: Schneider, *A History of American Philosophy*, pp. 59-60.

(168) John Dewey: *Experience and Nature* (Chicago; London: Open Court Publishing Company, 1925), and (London: G. Allen and Unwin, 1929), p. 74.

مستويات متفاوتة، بإمكانه أن يغطي نسبة لتسميته ثلاثة مواقف مختلفة سندرسها تباعاً في المذهب الطبيعي للظواهر المضافة (Naturalisme Epiphénoméniste) عند سانتايانا، وفي المذهب الطبيعي التعاملي (Naturalisme transactionnel) كما عند ديوي، وفي المذهب الطبيعي الذي يقول «بالانبثاق» (Naturalisme de l'émergence) كما عند سيلارز.

2 ـ المذهب الطبيعي للظواهر المضافة عند سانتايانا

عالَم سانتايانا عالم مادي، كما هو عالم الطفل مادي أيضاً: «يبدي الأطفال اهتمامهم بأجسادهم التي يتماهون معها، يبدون اهتماماً بالحيوانات، رفاق اللعب المثاليين الذين بإمكانهم تخويفها مع الفرح بالمخاطرة وحفنة من الدهشة. بعد ذلك، يبدي الأطفال اهتماماً بالابتكارات الآلية، وبالمغامرات وبالمآثر الفيزيائية. العالم الطفولي هذا قابل للامتداد بشكل غير محدّد على حقله الخاص، بالإمكان أن يتوّج بالسماء، وأن يكون له مملكة الجنيات في فجواتها، وأن يغطي كل حقل العمل المادي الممكن إلى حدوده الأشد بعداً»[169]. وبالإمكان، كما يقول سانتايانا، أن نعلق على هذا الهيكل المادي مواضيع غير مادية. هذا المذهب الطبيعي المادي لا ينفي إذاً وجود أشياء لامادية، لكنه لا يرى فيها إلا «أسماء، ومظاهر ووظائف أو إنتاجات مصاحبة» للأشياء الفيزيائية. بإمكان الإنسان أن يموضع فيه أناه الخاصة «على أن يماهيها مع جسده وان لا ينسب إلى نفسه ثروات وقدرات أو أفعال مختلفة ما عدا تلك التي يكون جسده مركزاً لها والعضو أو الأداة»[170].

---

(169) «Dewey's Naturalistic Metaphysics,» in: Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey*, 2d éd. (New York: Tudor Pub. Co., [1951]).

(170) المصدر نفسه.

أما الوعي الذي يندرج «في نسيج الطبيعة وارتباطها» فهو ليس مادياً مع ذلك(171)، إنّه ظاهرة مضافة. والعقل الذي هو «وعي الطبيعة»(172) يظهر في عالم «منظم سلفاً بشكل عجيب، حيث وجد نذيره فيما نسميه الحياة، وموقعه في جسم حيواني ذي مرونة غير اعتيادية ووظيفته في تناغم الغرائز والأحاسيس التي لا يدركها هذا الجسم، وفي تناغم هذه الغرائز والأحاسيس مع العالم الخارجي الذي تتعلق به»(173).

الطبيعة إذاً هي «المجموع الكلي لشروطها الخاصة»، إنّها ـ الموضوع الشامل، الأجزاء المراقبة، إضافة إلى الأجزاء المدسوسة ـ الحدث الوحيد الموجود بذاته. يشكل العقل عنصراً من هذا التركيب، إلا أنّه ليس شرط ذاته، ولا شرط المواضيع الأخرى، فالقول بذلك يعتبر «كذبة مضحكة ومشوهة»(174). الروح بالنسبة للجسد كما هو العقل بالنسبة للطبيعة، كمالها الثاني(175) (Entéléchie seconde) ـ إذ تشكل الحياة كمالها الأوّل -، إنّها بشكل ما علة وجوده، وتبريره(176): الجسد هو أداة، والروح هو وظيفتها، الشاهد على عمله والمكافأة عليه(177).

---

(171) George Santayana, *Reason in Common Sense* (New York: Charles Scibner's Sons, 1905), p. 218.

(172) المصدر نفسه، ص 205.

(173) المصدر نفسه، ص 40.

(174) المصدر نفسه، ص 103 ـ 104.

(175) يستخدم سانتايانا هذه العبارة الأرسطية «لأن تصور الطبيعة الإنسانية عند أرسطو هو تصور صحيح كلياً: لِكُلّ ما هو مثالي أساس طبيعي، ولكل ما هو طبيعي تطور مثالي» ولأن «حياة العقل تجد فيها تفسيرها الكلاسيكي». *Reason in Common Sense*, (p. 21).

(176) المصدر نفسه، ص 205.

(177) المصدر نفسه، ص 206.

أوصل هذا التأويل الإضافي لمذهبه الطبيعي سانتايانا للتأكيد، وفي آن واحد على عدم قدرة العقل حين يتعلق الأمر بوصف الطبيعة، كما في تحديد مجراها، وعلى قدرته الكلية حين يتعلق الأمر بتبرير الطبيعة، أي بخلق القيم.

أن يكون العقل عاجزاً عن توجيه مجرى الطبيعة، فذلك نابع من تطور العقل بالذات كظاهرة مضافة على الطبيعة. وحدها الطبيعة علة فاعلة. «أن البحث عن الأسباب الفاعلة، وشرح القوة، ودراسة الأصول، يعني الاستدارة باتجاه المادة والقوانين الميكانيكية، لا نتيجة بهذا المعنى لا يجب أن تكون انتصاراً للمادية»[178].

لكن هل يفترض هذا القصور الطبيعي أن يكون العقل غير قادر على وصف الطبيعة؟ باستطاعته بالطبع أن يصف فكرة الطبيعة التي يكتشفها في كتلة الإدراكات الحسية وفي البناءات العقلية التي تشكل الفكرة «العينية» التي درسها **حياة العقل** (*The Life of Reason*). ولكن بهدف الوصول إلى الطبيعة، لا بدّ من تجاوز هذا المضمون. كيف يمكن للفكر أن يخلص من مضمونه؟ أخضع سانتايانا، مثل ديكارت، كلّ هذه الخبرة للتحليل النقدي، إلا أنّه دفع بريبيته إلى أبعد مما قام به ديكارت. اعتبر ديكارت وجود الأنا المفكر، الـ (res cogitans) بمنزلة معطى، لا بمنزلة خبرة مكتسبة، أو حدث لا ريب فيه، يقين مطلق. «أنا أفكر، إذاً أنا موجود» يقول ديكارت، أما سانتايانا فقد تساءل: «ماذا يعني التفكير؟ ماذا يعني «أنا»؟ ماذا يعني «إذاً»؟ ماذا يعني «الوجود»؟ إن لم يكن ثمة وجود، فلن يكون هناك بالطبع أشخاص ولا فكر، وبالإمكان الشك [. .] بأن ثمة شيئاً موجوداً. إن يكون كائن موجوداً، وأن نستطيع أن نسميه «أنا» بشكل

(178) المصدر نفسه، ص 212.

لا أكون فيه مجرد جوهر، لَأَمرٌ مكلف جداً، وثمة عقول نافذة قامت بنفي ذلك. أن أكون على قناعة حين أقول «أنا أكون موجوداً»، أني قد بلغت حدثاً لا ريب فيه، هو أمر لا يسعه إلا أن يحمل الريبي (Sceptique) الحق على الابتسام. لا وجود لحدث بيِّن بذاته. ما هو نوع الحدث «أنا»؟ وبأي معنى «أنا موجود»؟ لا ينتمي الوجود إلى مجرد معطى، وأنا لست معطى لذاتي، أنا موضوع اعتقاد بعيد بعض الشيء وغامض جداً»[179].

ماذا يتبقى للريبية (Scepticisme) الجذرية حين ترفض كلّ معرفة للأحداث؟ تبقى الماهيات. «تصبح الطبيعة، التاريخ والأنا حضورات شبحية، مجرد مفاهيم عن هذه الأشياء، وكينونة هذه الصور تصبح داخلية كلياً بالنسبة لها، لا وجود لها في أي زمان، لا تمتلك أي جوهر أو أي جزء خفي، بل هي كلها مساحة، كلها مظهر. هذه الكينونة أو صفة الكينونة أنا أسميها ماهية»[180].

«ما أسميه ماهية»، يكتب سانتايانا في مكان آخر[181]، «ليس شيئاً يفترض أن يكون موجوداً في أي فضاء أعلى: إنّه الخلاصة القصوى للريبة والتحليل. مهما كان الحدث الذي نواجه، فإن ثمة خطوطاً واضحة تميزه عن العدم وعن كلّ حدث آخر. كلّ هذه الخطوط التي يبنيها **الإحساس**، **الفكر** أو **المخيلة**، هي ماهيات؟

---

(179) Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, p. 29.

(180) «Brief History of My Opinions,» in: *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 254.

(181) Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of George Santayana* (Evanston and Chicago: Northwestern University, 1940), p. 28.

ونحن نشير إلى ترجمة ج. دورون: Duron, *La Pensée de George Santayana;* *Santayana en Amérique*, p. 447.

ونظام الماهيات التي تؤلفها هو بِكُلّ بساطة القائمة المطاطة إلى ما لا نهاية لِكُلّ الصفات المتميزة منطقياً والممكنة مثالياً. خارج الأحداث حيث تتمثل، لا وجود لهذه الماهيات، وبما أن نظام الماهية محايد من حيث تعريفه ولأنه يضم كلّ شيء إلى ما لا نهاية، فليس له أية سلطة على العالم الموجود ولا بمقدوره أن يحدد طبيعة الصفات التي تظهر في الحوادث ولا نظام ظهورها». ولا يتم ذلك إلا حين «يتم ردّ كلّ معطيات التجربة المباشرة وكلّ بناءات الفكر إلى ما هي عليه من حيث الجوهر، أي إلى ماهيات أزلية، و[حين] يصبح شعور الوجود، والفعل بالواقع الكامن حولنا بطريقة غير مباشرة أكثر ظهوراً وإلزامياً. إن تأمين «اللا ـ معطى» «non - donné» هو مغلف بالعمل، بالانتظار، بالخوف والأمل والحاجة: وهذا التأمين هو ما أسميه بالإيمان الحيواني»[182].

يتطابق عالم الماهيات إذاً مع العالم الطبيعي، لكنه لا يصفه. حتّى يصار لوصفه بالمخيلة، «ليس عندي إلا الماهيات التي باستطاعة حواسي أو فكري إثارتها بحضورها. إنّها علاماتي وأسمائي التي لا يمكن تحاشيها على هذا الموضوع. هكذا يتحول كلّ متاع العقل الحواسي والفكري إلى خزان، حيث أستطيع أن أذهب لأبحث عن العبارات التي أحتاج إليها لوصف الطبيعة، وبواسطته أستطيع تأليف الشعر البسيط المألوف (the silly home -poetry)، وفيه أحدث نفسي عن كلّ الأشياء. كلّ شيء كناية عن قصة أن لم يحكها أحمق

(182) «Brief History of My Opinions,» vol. 2, p. 255, and Duron, *La Pensée de George Santayana; Santayana en Amérique*, pp. 447-448.

التشديد على الكلمات هو من جانبنا «**الإحساس، الفكر، أو المخيلة**»، بهدف الإشارة إلى ما صدق فكرة سانتايانا عن الماهية التي تذهب إلى حدّ إدماج المعطيات الحسية في النصّ الذي نقدمه يتحدث سانتايانا عن الماهيات، كما عن «حواسي أو فكرتي تشير إليها». نذكر أن «المعطيات الحواسية» عند سانتايانا ليست بالمحسوسات الكلاسيكية.

فعلى الأقل حالم»[183]. إلا أن الحالم يستطيع بواسطة الفعل، أن يؤول حلمه دون أن يؤثر هذا الفعل إطلاقاً بكينونة الطبيعة. وقد عبر سانتايانا عن ذلك بامتياز بقوله: «إن معرفة الطبيعة كناية عن استعارة كبرى يقوم الفعل بتأويلها»[184].

إن عمل الروح الذي قمنا بعرضه بالتعبير نفسه الذي قدمه لنا سانتايانا، هو المرحلة الأساسية في تطور **حياة العقل**[185]، المرحلة العقلانية التي توضح وتموضع اندفاعات الغريزة التي توجه الحياة للمرحلة ماقبل العقلانية. مع المرحلة الثالثة، المرحلة المابعد عقلانية تبدو لنا نظرية الظواهر المضافة عند سانتايانا في كلّ اصالتها: فالعقل، مع أنّه يؤلّف تواصلاً مع الحياة، يتحرر منها ليقوم بعمل العقل الحر، فيخلق القيم، ويعطي بدرجة أولى معنى إلى الكون الطبيعي، فتصبح الارتجاجات موسيقى، والاشعاعات ألواناً، والبقع الملونة لوحات، ويعطي للحياة معنى، فتصبح الحركات أفعالاً، والتغيرات تقدّماً. وبدرجة ثانية حين يتخلص من الطبيعة ومن الحياة يكتشف العقل سرّ كينونته الخاص، روحانيته، فالروح ليس أداة، إنّه كمال، «إثمار»، إنّها روحانية[186]. إن حياة الروح ـ الحياة الروحانية ـ هي الكفاءة على الجهد الذي بذله العقل[187].

---

(183) «Brief History of My Opinions,» in: *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 255.

(184) *Obiter Scripta*, p. 140.

(185) في كتابه *The Life of Reason* يقدم سانتايانا عرضاً لتقدّم العقل الإنساني انطلاقاً من المؤسسات الحاضرة التي هي نتاج الحضارة: الدين، المجتمع، الفن والعلم، ويشير فيها مابعدياً إلى المراحل الثلاثة التي نتحدث عنها.

(186) Duron, *La Pensée de George Santayana; Santayana en Amérique*, pp. 194-197, 277-280, et 482-483.

(187) المصدر نفسه، ص 484.

3 ـ المذهب التعاملي الطبيعي عند ديوي

لا ينظر ديوي إلى الطبيعة بعيون «الإيمان الحيواني»، بل هو يقول طوعاً إن لا شيء يرى في الطبيعة، لا جواهر بِكُلّ الأحوال، لا شيء إلا معاملات. والتميزات التي تقام بين الإنسان والعالم، الداخل والخارج، الأنا واللاأنا، الذات والموضوع، الفردي والاجتماعي، الخاص والعام .. إلخ. هي في الواقع أجزاء [بمعنى أجزاء مشاركة] في معاملات بيولوجية(188). ولا انقطاع بين هذه التشاركات، بل على العكس، إننا نجد فيها تواصلاً، «ذلك أن الإنسان بوصفه جهازاً عضوياً قد تطور مع الأجهزة العضوية الأخرى إبّان التطور «الطبيعي»، فتصرفاته (behavings) بما في ذلك معارفه (Knowings) الأكثر سموّاً، ليست نشاطات تخصه شخصياً، ولا هي خاصته أولاً، بل هي سيرورات موقف الجهاز العضوي والمحيط الشامل، وهذا الموقف الشامل هو الموقف «الذي يتمثل لنا في المعارف، كما أنّه أيضاً الموقف الذي تتمثل فيه المعارف»(189).

لا يتميز المذهب الطبيعي عند ديوي عن أداتيته: كلّ شيء عبارة عن فعل بيولوجي، وقد سبق لنا أن قلنا ذلك، وأي تمييز لا يكون إلا وظيفياً، ولا يكون جوهرياً بأي حال. والجسم العضوي لا يجب اعتباره مكاناً للمعاملات، فهو معاملة. ويبدو أنّه ليس كذلك، لأنّه ينغمس في عدد كبير من المعاملات، أما إذا كان إنسان ما ملتزماً

---

(188) John Dewey and Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known* (Boston: Beacon Press, 1949), p. 276.

استخدمنا هذا المجلد لأنه يتضمن التعبير الأخير عن فلسفة ديوي. وكما وصفها لنا ديوي عام 1950: «كون الفصلين الأخيرين [حول التعامل] هما من وضع بنتلي، فذلك لا يقلل من أهمية هذه الفكرة في الحالة الحاضرة لفلسفتي [. . .] لو حاولت التعبير عنها بهذه الطريقة لكنت قد تحاشيت على الأرجح بعض سوء التفاهم الناتج عن استخدام كلمة «أداتية»».

(189) المصدر نفسه، ص 104.

بتعامل وحيد من الأعمال ومع إنسان واحد وطيلة حياته، «فهل نميزه عن هذا التعامل أو عن الإنسان الآخر؟». لا يعتقد ديوي ذلك[190]، ذلك أن رجل الأعمال هو أب أيضاً، وعضو في مجموعة دينية، ومواطن في دولة... إلخ. وأن نتخيل أنّه خارج وجوده التعاملي، أي في التواصل مع الطبيعة البيولوجية ومع مختلف المجموعات الثقافية، فهو يملك وجوداً في ذاته، ماهيةً، روحاً، نَفْساً. لا شيء من ذلك.

أخذ سانتايانا على ديوي اتّباعه المذهب الطبيعي كرهاً منه[191]، ولأنه لم يدعم مذهباً مادياً جذرياً كما فعل هو. كان بإمكان ديوي أن يزعم أنّه أكثر مادية من سانتايانا، ذلك أنّه لا يعتبر الوعيَ والعقلَ ظواهر إضافية، إذ اعتبرهما من وظائف الطبيعة.

يصبح الجسم العضوي «عقلاً بفضل طريقته الخاصة في المشاركة بسير الأحداث»[192]. حين لا يعود الجسم البشري على تواصل مع محيطه - مهما كانت علة هذا الحل للتواصل -، فهو ينزع، شأن كلّ جسم، لإعادة إقامة التواصل. والتحقيق هو السيرورة الإنسانية المحصنة للعودة إلى التواصل، وهو يقوم كما رأينا، على بثّ فكرة، فرضية، أو حلٍّ ممكنٍ، وعلى العمل على هذا الموقف وفيه، انطلاقاً من هذه الفكرة. ولن نستعيد بالتفصيل وصف هذه السيرورة. نشير فقط إلى سمتها البيولوجية، إنّه التفسير البشري للسلوك الحيواني عبر التجربة والخطأ. ولكن، في حين أن الحيوان لا يحتفظ بثمرة نجاحاته، فإن الإنسان يحتفظ بها: ما يعني بالنسبة له توفيراً كبيراً للأعمال. هذا الاحتفاظ بالحلول هو ما يسميه ديوي

---

(190) المصدر نفسه، ص 138.

(191) تلخيص *Experience and Nature* كما استُعيد في **فلسفة جون ديوي** (*The Philosophy of John Dewey*) ص 253.

(192) *Creative Intelligence* (New York: Henry Holt and Company, [1917]), p. 59.

العقل، أو الذكاء، الذي قدم له وصفاً في مؤلَّفه **الطبيعة الإنسانية والسلوك** (*Human Nature and Conduct*) (1922)، معتبراً إياه عادة، واعتبره في كتابه **الخبرة والمعرفة والقيمة**[193] (*Experience, Knowledge and Value*) (1939) «النتاج والتعبير عن تخزين الدلالات المتراكمة» التي تحصّلت إبّان سير التحقيقات الخاصة، والتي يعطي نتيجتها اسم المعارف (knowledges). وفي الوقت الذي كتب فيه مع بنتلي (Bentley) عام (1949) **عملية المعرفة والمعروف** (*Knowing and the Known*)، استخدم كلمة «نجاحات» بدل كلمة «دلالات»، «وهي كلمة غامضة جداً من الأجدى عدم استخدامها»[194]. تتناسب هذه الملاحظة مع المقطع الوارد في كتابه **التجربة والطبيعة** (*Experience and Nature*) (1925)، حيث قارن ديوي بين العقل والوعي: «يعبر العقل عن كامل نظام الدلالات كما تتجسد في عمليات الحياة العضوية، والوعي في الكائن الذي يمتلك اللغة يعبر عن فطنة (Awareness) أو عن إدراك الدلالات، [. . .] إن حقل العقل - الدلالات الإجرائية - واسع جداً، بل واسع بما لا يقاس من حقل الوعي. العقل سياق قائم ثابت، والوعي مركز عابر (focal and transitive). والعقل، إذا صحّ القول، بنيوي وجوهري [إلا أن ذلك لا يعدو كونه طريقة في التعبير]، خلفية وواجهة ثابتَين (constant): والوعي المدرك هو سيرورة، سلسلة من الـ «هنا» و«الآن». العقل ومضة ثابتة، والوعي ومضة متقطعة، سلسلة من بروق مختلفة القوة»[195].

---

(193) إجابة ديوي على الدراسات التي تناولت فلسفته، نجدها في **فلسفة جون ديوي**، والنصّ المشار إليه هو في ص 564.

(194) Dewey and Bentley, *Knowing and the Known*, p. 297.

(195) طبعة 1929، ص 303.

يشكل هذا المخزون من التجارب، الذي هو العقل، ما يسمّى الثقافة، فالثقافة عند ديوي تشكل جزءاً من الطبيعة: فهي تتضمن المعارف من كلّ الأنواع، سواء كانت عملية أو لاهوتية، والفنونَ والأخلاقَ والعادات، وبعبارة واحدة: كلَّ المعاملات التي يواجهها التحقيق. هذا التواصل بين الثقافة والطبيعة، أو إذا أردنا: هذا التطبيع للثقافة، لا يعني أن الثقافة متماهية مع الطبيعة. للمذهب الطبيعي دلالتان: «فهو يعني من جهة أولى أن لا حلّ للتواصل بين عمليات التحقيق والعمليات البيولوجية والعمليات الطبيعية. و«التواصل» يعني من جهة أخرى أن العمليات العقلانية تخرج نشاطات عضوية دون أن تكون متماهية مع ما انطلقت منه»[196]. ولا تردد في اعتبار ما هو فيزيائي وبيولوجي طبيعياً، مع الاختلاف في سلوكهم، لا سبب يدعو لفصل الإنسان عن الطبيعة بحجة أن الإنسان يتصرف بشكل يختلف عن العضوي أو اللاعضوي. التحقيق معاملة إنسانية صرفة، تختلف عن التأقلم البيولوجي، إلا أنّها معاملة **طبيعية**. ما يجب قوله هو أن حضور الإنسان قد حول الطبيعة التي صارت بحسب تعبير الأنتربولوجيين متثاقفة».

يعتبر سانتايانا أن معرفة الطبيعة هي «استعارة كبيرة يقوم الفعل أو العمل بتأويلها»، أما ديوي، فيعتبر معرفة الطبيعة هي الطبيعة التي تتعرف على نفسها بواسطة التحقيق الذي يشكل بدوره جزءاً من الطبيعة. أما سانتايانا فيعرف الاستعارة كما لو كانت مكونة من جانب الإنسان خارج الطبيعة، فمذهبه الطبيعي هو مذهب الظواهر المضافة، وديوي يعتبر العقل، هذا الخزان للمعارف، بمثابة جملة الإجابات الموضوعية المعطاة على مسائل موضوعية يطرحها المحيط

(196) John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Company, [1938]), p. 19.

الموضوعي الذي تكون الذات في تواصل معه، فالذات أو الفاعل لا تكون بدورها ذاتية، بل هي مكان الموضوعية أو ملتقى المعاملات، فالكلمة «أنا» يقول جيمس «هي قبل أي شيء آخر اسم موقع، مثل «هذا» و«هنا»[197].

هناك، في وعي «الأنا» تكشف الطبيعة المتثاقفة عن كينونتها: إنّها معاملة صرفة. وإذا أمكن أن نكشف فيها عن بنى، فلا يتعلق الأمر إطلاقاً ببنى جوهرية، بل بمعاملات بطيئة. إن مذهب ديوي الطبيعي التعاملي (Transactionnel) هو الفلسفة التي ألهمها هيراقليطس لعلم القرن العشرين[198].

4 ـ مذهب «الانبثاق» الطبيعي عند روي وود سيلارز

يوفّق مذهب سيلارز الطبيعي بين مذهبي سانتايانا وديوي، وهو يُدخل إلى الفلسفة الأميركية أفكار الانبثاق، وعلى المستوى الذي أشاعه كلّ من مورغان (Morgan) وألكسندر (Alexander) في الفترة الزمنية نفسها في إنجلترا.

قمنا في الفصل السابق بعرض أطروحات الواقعية النقدية عند سيلارز وما تنطوي عليه من أمور طبيعية، ولن نعود لذلك هنا، مع العلم أنّه وبحسب سيلارز بالذات، فقد اعتبر «أن الواقعية النقدية

---

(197) Dewey and Bentley, *Knowing and the Known*, n. 48, p. 101.

(198) بهدف إثباته لفكرة كون الطبيعة لا تتبع بنية معينة، وأن الحركة التعامل موجودة حتّى مع عدم وجود «أشياء» تكون ضمن هذا التعامل. يشير بنتلي (Bentley) ص 114 إلى عدد من نصوص آينشتاين ومنها النصّ التالي: «يشار الآن إلى الحركة كشيء كائن، موجود [. . .]، لا إلى شيء يتغير»، «في حين أن الحقل المغناطيسي في نظرية ماكسويل، هو شيء ما واقعي، بعبارة أخرى أنّه شيء وليس علاقة». ونصوص آينشتاين مشتقة من: Albert Einstein and Leopold Infeld, *The Evolution of Physics* (New York: Simon and Schuster, 1938), pp. 138 and 216-217.

تتضمن الواقعية الفيزيائية، وأن الواقعية هي في وسط طريق المذهب الطبيعي. وحدها مسألة العلاقة بين الجسم والنفس هي التي تسدّ الطريق»[199]. يكفي إذاً أن نرى كيف حلّ سيلارز هذه المسألة لتحديد صفة مذهبه الطبيعي.

وحل هذه المسألة كان بشكل ما مما قدم له: إذ إن المادية الآلية كانت أعجز من أن تتنبّه لحضور الوعي، قدم علم نفس السلوك وسائل بحث جديدة، كما قدمت الواقعية النقدية شرحاً سوياً عن المعرفة. اقترح بيري دراسة العقل بشكل يختلف عن الدراسة مع العقل. من الخارج، يقول سيلارز، «إن الدماغ في تنظيمه من عضلات وغدد هو العقل»[200]. لكن هل يمكننا الاكتفاء بهذه المعاينة الخارجية؟ وهل يجب علينا ذلك أيضاً؟ يعتقد سيلارز أن رفض إدراك سرّ الطبيعة، وبالذات حيث يمكنها أن تتكشف لنا، يعني عدم التحلي بالموضوعية، هذا دون الخضوع لإغراء «الأناوية المركزية». وبكُلّ الأحوال لا شيء من الخارج لا يبرهن أن الدماغ ليس عضو الوعي، ولا أن الوعي ليس مادياً، في حين أنّه ومن الداخل، حيث نحن في قلب الوعي، يبدو لنا الوعي بمثابة «شبكة كيفية من أحداث ترتبط ارتباطاً حميماً مع عمليات الدماغ ـ العقل»[201]. فالتميزات التي يقيمها الوعي بين مختلف المواقف تتناظر مع إجابات الدماغ ـ العقل على المواقف نفسها. «إحدى أبعاد الكينونة»، يقول سيلارز، «هو أن المعرفة الخارجية لا يمكنها أن تصل إلى المراقب، وأنها يصعب علينا

«Realism, Naturalism and Humanism,» in: *Cotemporary American* (199) *Philosophy*, vol. 2, p. 274.

(200) المصدر نفسه، ص 278.

(201) المصدر نفسه، ص 279.

بالتالي أن ندركها متلازمة مع الدماغ ـ العقل»[202]. إن معرفتنا المحدودة حول ما يجري داخل الأنظمة الفيزيائية، ومعرفتنا الواسعة ببنياتها وسلوكاتها بمساعدة حواسنا، كلّ ذلك يجعل نسبة الوعي إلى دماغ ـ عقل امراً مدهشاً. إلا أن ذلك واقع نحن شهود عليه[203]، فهل يجب نفي البرهنة؟ ألا يجدر بنا بدل ذلك تسجيل هذا الأمر الجديد، والاعتراف بانبثاق مستوى أعلى من الكون الفيزيائي[204]؟ هذا ما قام به سيلارز، وهذا ما قاده لتصوره الخاص عن المذهب الطبيعي الذي أطلقنا عليه اسم مذهب الانبثاق الطبيعي.

إذا كان المذهب الطبيعي الأميركي قد أتاح لسيلارز أن يتصور إمكانية وعي يتجسد في الدماغ، فإن علم نفس السلوك قد أعطاه الوسيلة لتفسير انبثاق المستويات. وهكذا، لا تعتبر الحياة قوة غير طبيعية تأتي من الخارج، بل «الاسم للقدرات الجديدة التي وجدت الطبيعة نفسها قادرة عليها»، في ظروف خاصة من «الحرارة والضوء» يمكن لنظام معين «من علاقات ومن ترتيبات كيميائية» أن يقوم. إنّه الحياة. وعلى هذا الأساس تتطور سيرورة تجريبية جديدة «تكتسب شيئاً فشيئاً قدرات السلوك الذي نسميه ذكاء»[205].

يتعارض مذهب الانبثاق الطبيعي مع مذهب سانتايانا في

---

(202) المصدر نفسه، ص 279.

(203) كما كتب سيلارز عام 1954: «في الوعي أنا أعتبر نفسي داخل وظيفية دماغي، وأعتبر دماغي «كمعزول» طبيعي عن سياق عصبي».

(204) الوعي الذي يتحدث عنه سيلارز هو «حقل الوعي» الذي يشكل جزءاً من الدماغ ـ العقل الذي يقوم بوظيفته، لا أخذ العلم الذي ليس سوى وظيفة خاصة «مظهراً فاعلاً من حقل الوعي» («Realism, Naturalism and Humanism,» p. 279).

(205) المصدر نفسه، ص 276.

الظواهر المضافة، لا لأنه لا يقول بالظواهر المضافة وحسب، فالوعي موجود في الطبيعة، بل لأن الطبيعة تدرك فيه بوصفها انبثاق المستويات: يهيّئ التطور الطبيعي «القدرات» التي بواسطتها تتولد «كليات» جديدة، إنّه «سببية توحيدية» (Integrative causality).

يبدو لنا مذهب سيلارز الطبيعي أقرب إلى مذهب ديوي منه إلى مذهب سانتايانا. إذا كان سيلارز لم يقبل «موضوعية» مذهب ديوي الطبيعي، فهو يتفهمه، حين اعترف أن «ماهيات» سانتايانا ما زالت تثير دهشته[206]. إن ما انتقده سيلارز في ديوي كان خوفه من الوقوع في «الذاتية». أما سيلارز، فقد استطاع دون أن يخشى أي سوء فهم أن يعطي «الذات» مكانها في مذهبه الطبيعي، ذلك أنّه، وخلافاً لديوي، قد رأى في الطبيعة مستويات متغايرة، حيث لم يكن يرى فيها ديوي إلا معاملات متناغمة، فإنه ليس بالإمكان وصفها بعبارات ذاتية دون الغرق في المثالية، أما إذا قبلنا الاعتراف بوجود مستويات متغايرة من «المعاملة» في الطبيعة، وهذا ما يعتبر أمراً واقعاً بالنسب لسيلارز، فبالإمكان أن ننسب إلى «المعاملات الإنسانية» مستوى، دون أن ننفي مع ذلك الحقيقة الموضوعية للطبيعة. علينا أن نلاحظ مع ذلك أن هذا المستوى ليس ذاتياً، «أن «للأنا» معنى عاماً، كما هو شخص أيضاً. إن المعرفة التي أكونها عن نفسي تتطور داخل إطار اجتماعي وعام[207]»، وتاريخي أيضاً.

إلا أن هذا الاعتراف بانبثاق مستويات متغايرة يفترض أن المعاملات هي جوهرية، أو أنّها تنتج على الأرجح مستويات

(206) «Le Réalisme critique et le matérialisme moderne,» dans: Farber, ed., *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, t. 1, p. 127.

(207) المصدر نفسه، ص 137.

ثابتة[208] هذا ما لا يستطيع ديوي قبوله، مع أنّه يخيل إلينا إمكانية القبول دون تناقض بأن الطبيعة معاملة صرفة وانها تنتج مستويات «جوهرية» متغايرة. قد يقول لنا سيلارز بِكُلّ تأكيد إن لا تناقض في ذلك وحسب، بل إن هذا هو الواقع: إن الطبيعة ليست مقصورة على إنتاجاتها وحسب، فهي تتركها لقدرها وتتابع مسيرتها التطورية.

(208) يتعلق الأمر بالطبع بالثبات الدينامي «الذي يجعل العادات والاستعدادات والعمليات ممكنة»، ولا يتعلق بالجواهر الجامدة أو الثابتة. وسيلارز الذي قدم هذه الملاحظة يتابع قائلاً: «باعتقادي أن أرسطو قد رأى ضعف الفلسفة الذرية عند ديموقريطس، إلا أن تأويله للأفلاطونية لم يقدم له تفسيراً كافياً للتنظيم، وحده الفكر الحديث هو الذي استطاع أن يطور مقولات أكثر تناسباً، لكونه فكرة أكثر دينامية ونسبية وتطورية. أحداث؟ نعم. لكنها أيضاً قدرات وتركيبات، إذ إن «للعرضي» شروطه».

V - المثالية

1 ـ المثالية والمذهب الطبيعي

بدت لنا الفلسفة الأميركية بمثابة ردّة فعل ضدّ المثالية الذاتية والمثالية المطلقة من جهة، وبمثابة انصهار المثالية الهيغلية والتطورية الداروينية من جهة أخرى. هكذا كوّنت الفلسفة الأميركية نفسها على حساب المثالية، وإذا لم تختف المثالية بشكل كامل كحركة فلسفية في أميركا، فالفضل في ذلك إلى جيمس إ. كرايتون (James E. Creighton) من «مدرسة الحكمة» في جامعة كورنيل، والى الوعي الديني الأميركي. يعتقد كرايتون أن حجج بيري تجاه المثالية ليست دون قيمة، إلا أنّها لم تبلغ إلا الشكل الذاتي أو «العقلاني»، وأن المثالية تمتلك أيضاً جانباً موضوعياً، أو «تأملياً» يتناسب مع الواقعية ومع الذرائعية.

ان انصهار المثالية الهيغلية والتطورية الداروينية لا يمكن منطقياً إلا أن يولد المذهب الطبيعي. إن المثاليات الدينامية عند جورج س. موريس (George S. Morris) (1840 ـ 1889) وألفرد هـ. لويد (Alfred H. Lloyd) (1864 ـ 1927) هي مذاهب طبيعية. كان **المذهب الأوّل** هيغلياً داروينياً تتحدد فيه مقولات الفكر بوصفها مقولات حركة.

والمذهب الثاني هيغلي أيضاً، لكنه تطوري بوضوح: «المادة هي ـ لكونها عضوية ـ ذكية» يقول لويد[209]، و«العقل لكونه دينامياً فهو مادي أو جوهري [..]. والنفس [..] هي النشاط العضوي الخلاق أو الجوهر، وفيها لا تشكل المادة العضوية والعقل الدينامي إلا واحداً». وديوي الذي كان تلميذ موريس وزميل لويد (Lloyd)، قد مرّ بهذين الشكلين من المثالية قبل أن يقول بعقيدة طبيعية صريحة.

لكن المذهب التطوري الطبيعي يتجاهل الله، إنه يُنَحّي «[..] إلهَ الديانة التقليدية، الخالق الكلي الحضور [..] لصالح ما لا يُعرف: القدرة الكلية الحضور، المحايثة دون شكٍّ لِكُلِّ الأشياء، والتي تظهر نهائيتها التي لا تقاوم في سيرورة التطور التي تنمو على الدوام، والذي طبيعته وغايته القصوى تبقيان محجوبتين دائماً على المعرفة، حتّى الممكن منها: الطاقة الثابتة التي لا نستطيع القول عنها إنّها واعية أو لاواعية، أو إنّها مادية أو لاروحية، بل هي فقط السر خلف الحجاب»[210].

بهذه العبارات يناقض هوفيسون (Howison) المذهب الطبيعي. لا ينتقده لضعف برهانه، بل ـ بالعكس ـ يهاجمه، لأنّه ضحى بالله من أجل برهانه. حين لا يتماشى المذهب الطبيعي وفكرة الله لا يكون موقفه أفضل، لأنه لا يقوم سوى باستبدال ضرورة التطور الكوني ـ الذي له عنها كينونة علمية ـ بضرورة الإرادة الإلهية التي تدرَك بوصفها روحاً أو وعياً كونياً. وعن هذا التأله الكوني دافع عام 1895 كلّ من رويس (Royce) ولوكونت (Leconte)، إبّان «المناظرة الفلسفية الكبرى» حول الله، التي دارت في مؤتمر الوحدة الفلسفية

(209) Alfred Henry Lloyd, *Dynamic Idealism* (Chicago: A. C. McClurg and Company, 1898), p. 159.

(210) George Holmes Howison, *The Limits of Evolution, and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism* (New York: Macmillan; London: Macmillan, 1901), p. 3.

في بركلي (كاليفورنيا)[211]. وقد انتقده هوفيسون بقوة، معيباً عليه بشكل خاص تدمير «الحرية الأخلاقية [..] المسلَّمة الأساسية (postulat fondamental) في الإيمان المسيحي». لاحقاً، طور كلّ من رويس ولوكونت موافقتهما الخاصة دون التخلي مع ذلك عن الاعتقاد بمطلقٍ محايث للعالم. وبحسب هوفيسون، كما سنرى لاحقاً، لا يجب أن يكون تصورنا لله متناقضاً مع تعاليم المسيحية، بل عليه القبول أن الإنسان حرّ، وهو خالد شخصياً: «لا وجود لله»، يقول هوفيسون[212] «دون أشخاص بشريين أحرار وخالدين ابداً». أخذ هذا الشكل من المثالية اسم الشخصانية. اقترح الشخصانية فلاسفة آخرون، ولنفس الأسباب، من جانب بوردن ب. بوين (Borden P. Bowne) بشكل خاص.

ارتدت المثالية الأميركية إذاً شكلين، سواء انتهت فلسفتها إلى اللاهوت أو لا. والشكل غيراللاهوتي هو شكل المثالية التأملية كما صاغها كرايتون. أما الشكل اللاهوتي، فقد انقسم إلى نمطين آخرين من المثالية، وهما على التوالي، المثالية التطورية والشخصانية (Personnalisme).

لكن مهما كان الشكل الذي اتخذته المثاليات الأميركية، فهي تشترك بأمر واحد هو أنّها جميعها لاعقلانية، فهي تندرج خطأً ضدّ المثالية التقليدية التي تتجسد بمثالية بركلي، التي تَعتبر كلّ ما هو واقعي عقلياً. المثالية الأميركية تتفق مع المذهب الطبيعي لتعترف بأن العقل حقيقة عينية حية. لا ينطوي ذلك على أي دهشة، لا سيما من

---

(211) يمكن متابعة ذلك في: *The Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality* (New York: The Macmillan Company; London: Macmillan Co., 1897).

(212) في: المصدر نفسه، ص 30.

جانب المثاليين، الذين هم في غالبيتهم يقبلون بمبدأ التطور. بل إن هوكينغ (Hocking) قد دافع عن نظرية شديدة الشبه بنظرية سيلارز، فهو يعتقد أن ثمة قيماً جديدة تنبثق عند كلّ مستوى تأقلم جديد. وقد لخصّ كرايتون وجهة النظر المثالية الأميركية حين قال:

[..] الفكر هو محصلة العمل الوظيفي، لمجتمع من العقول لا من العقل الفردي المجرد، تماماً كما هي الأخلاقية، والمؤسسات السياسية والدين، إذ تتولد هذه عن وحدة عضوية من الأفراد وتنتمي إلى كلّ فرد منهم بشكل خاص»[(213)].

ثمة خاصية أخرى تتشارك فيها كلّ المثاليات الأميركية، وهذه تستخلص من نصّ كرايتون: المثالية الأميركية عملية واجتماعية. رفض كرايتون أن يتحالف مع المثالية الأميركية العقلانية إذ لا رابط لها إطلاقاً مع الحركات العلمية ومصالح الحياة العملية»[(214)]. من جانبه أسهم بوين في تعليمه بتغيير العقلية الميتودية بشكل كامل، إذ ساعدهم في التخلص «من الخوف ومن الاحتقار الإنجيلي لعقائد غير موحى بها»[(215)]. إن مثالية هوفيسون هي فلسفة جمهورية العقول الأزلية. ومثالية رويس هي «تشاركية». «مع أستاذي الحبيب جوزيا رويس (Josiah Royce)» كتب بودين[(216)] (Boodin)، «أعتقد أني

(213) James Edwin Creighton, *Studies in Speculative Philosophy*, Edited wih a Select Bibliography by Harold R. Smart (New York: Macmillan Co., 1925), p. 51.

(214) «Two Types of Idealism,» *Phil. Rev*. (1917),
أعيد النشر في: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*.
الجملة المنشورة هي من ص 292.

(215) Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 467.

(216) «God and Cosmie Structure,» in: Clifford Barrett, ed., *Contemporary Idealism in America* (New York: Macmillan, 1932), p. 216.

عضو من جماعة روحية عالمية، وأن رسالتي تقوم على المشاركة بطريقة خلاقة بروح الحقيقة الأزلي، روح الجمال واللطف، وبرفقة كلّ الأرواح الخلاقة مثلها، بهدف روحنة العالم الزمني». إعلان إيمان بودين هو إعلان إيمان كلّ المثاليين الأميركيين.

2 ـ المثالية اللاهوتية

إن المسألة التي تقسم مختلف المثاليات اللاهوتية هي المسألة التقليدية التي تطرحها لانهائية العلم الإلهي وحرية الإنسان. تؤكد المثالية التطورية على حضور الله الكلي، وتحاول البرهنة على أن ذلك لا يتنافر مع حرية الإنسان، والشخصانيةُ بطرحها من حيث المبدأ واقع حرية الشخص، تحاول أن تطور تصوراً لله لا يتناقض مع هذا الواقع.

أ ـ المثالية التطورية

جوزيف لوكونت (Joseph LeConte)

يعتقد لوكونت[217] الذي شارك في «النقاش الكبير» عام

---

(217) تخرج جوزيف لوكونت (1825-1901) من معهد الأطباء والجراحين في نيويورك، وكان جيولوجياً مرموقاً، وبوصفه فيلسوفاً كان رائداً في التطورية. مارس تأثيراً أكيداً على مثالية رويس، علماً أن هذا قد عارض غالب الأحيان تصورات أستاذه.

من أعماله الفلسفية نشير، إلى جانب مداخلته في «النقاش الكبير» (Grande Discussion) في بركلي، إلى: 1 ـ **تصوُّر الله** (*The Conception of God*) (1897)، 2 ـ **العلم والدين** (*Religion and Science*) (1874)، 3 ـ **التطوُّر، طبيعته، وضوحه وعلاقته بالفكر الديني** (*Evolution, its Nature, its Evidence and its Relation Ships to Religions Thought*) (1888).

إلى جانب **سيرته الذاتية** (*Autobiography*) (1913)، ومقالاته: 1 ـ «موقع الإنسان في الطبيعة» (1878) (Man's Place in Nature)، 2 ـ «التطور في علاقته مع المذهب الطبيعي» (Evolution in Relation to Materialism) (1881)، ومساهمته العلمية الأكثر شهرة بعنوان =

(1895)، أن التطور أكيد بإطلاق [..] باعتباره قانون اشتقاق أشكال انطلاقاً من أشكال سابقة، بوصفه قانون تواصل وبوصفه قانوناً عالمياً [..] والتطور ليس أكيداً وحسب، بل هو حقيقة مسلم بها»[218]. يرى لوكونت في التطور تعبيراً للحرية الإنسانية. في الأصل، وحتّى ظهور الحياة، كان الله محايثاً للطبيعة: «أرى من القوى الفيزيائية والكيمائية، أو قوى الطبيعة الجامدة، كما يقول لوكونت[219]، جزءاً من الطاقة الإلهية الكلية الحضور في حالة الانتشار غير المفردة. والقوى هذه ليست ناشطة أو فاعلة بذاتها، إلا أن تمظهرها يتحدد مباشرة من خلال الطاقة الإلهية». ثمّ تتفردن الحياة باطراد، ومن المادة الجامدة تتحول بذرة عند النباتات، وجنيناً حياً عند الحيوان وتبلغ حالتها الفردية القصوى عند الإنسان: مبدأ التفرد الكامل، وانفصال الروح من عمق الطاقة الإلهية العامة المنتشرة في الطبيعة، هو السمة الأساسية التي يتميز بها الإنسان»[220]. إلا أن هذا الانفصال للإنسان الحر عن الله ليس إلا فيزيائياً، وليس أخلاقياً، بل على العكس، إنّه شرط الاتحاد الأخلاقي بين الإنسان والله. وكما ينمو الروح داخل الطبيعة ليتولد الإنسان الحر، كذلك يصل روح الإنسان

= **العلاقة المتبادلة بين الطبيعي والكيميائي والقوة الطبيعية** (*The Correlation of Physical, Chemical and Vital Force*) (1859).

(218) Joseph LeConte, *Evolution; its Nature, its Evidences, and its Relation to Religious Thought*, d ed., Rev. (New York: D. Appleton and Company, 1891).

(219) *The Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, p. 76.

راجع ترجمة هذا النصّ في: *L'Activité philosophique*, t. 1, p. 324.

(220) «Man's Place in Nature,» *Princeton Review* (1878), p. 775,

وقد أعيد نشره في الكتاب الذي أشار إليه شنايدر Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 359.

«وبالتطور إلى ولادة روحية جديدة والى حرية أخلاقية شديدة السمو، بوصفه إنساناً خلق روحياً من جديد»[221]، كالإنسان الاله «متمثلاً بالمسيح» الشخص الإلهي. «وهكذا، فإن التيار الذي انطلق من الشخص الإلهي ينزل إلى الطبيعة ليصعد مجدداً بالتطور حتّى يتعرف على مصدره الخاص وحتّى الاتحاد مع هذا المصدر»[222].

جون إ. بودين (John E. Boodin)

نجد بعض سمات المثالية التي نادى بها لوكونت في فلسفة تلميذه الأكثر تميزاً جوزيا رويس، الذي سندرسه في الجزء الذي سنخصصه لكبار الفلاسفة الأميركيين. عبر رويس، يبدو أن لوكونت قد أثر بمثالية جون إ. بودين[223] التطورية.

تختلف مثالية بودين مع ذلك عن مثالية لوكونت، إذ تعتبر كلّ لحظة من لحظات التطور بمثابة تاريخ معزول. كما يعتبر التطور

---

(221) المصدر نفسه.

(222) *The Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality,*
نص مذكور ومترجم في: *L'Activité philosophique*, t. 1, p. 324.

(223) جون إيلوف بودين (John Elof Boodin) من مواليد السويد عام (1869)، هاجر إلى أميركا عام (1886). درس في جامعات عدة، منها جامعة براون (Brown)، حيث شرع - بإدارة جيمس سيث (Seth) - بدراسة كَنْت وهيغل، وجامعة هارفارد، حين كان جيمس، رويس، بالمر، مينستربرغ (Münsterberg) وسانتايانا من أساتذته. تأثر بودين بشكل خاص برويس، وأصبح أستاذاً في غرينيل (Grinnell) (1900-1904)، وفي جامعة تكساس (1904 ـ 1913)، وكارلتون (1913-1928)، ومن ثمّ في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس من عام (1928) حتّى العام (1950)، وهو عام وفاته.

أهم أعماله هي التالية: 1 ـ **الزمن والواقع** (*Time and Reality*) (1904)، 2 ـ **الحقيقة والواقع** (*Truth and Reality*) (1912)، 3 ـ **حقيقة الكون** (*A Realistic Universe*) (1916)، 4 ـ **التطور الكوني** (*Cosmic Evolution*) (1925)، 5 ـ **ثلاثة تأويلات للكون** (*Three Interpretations of the Universe*) (1934)، 6 ـ **الله** (*God*) (1935)، 7 ـ **العقل الاجتماعي** (*The Social Mind*) (1940)، 8 ـ **ديانة الغد** (*Religion of Tomorrow*) (1943).

خلاقاً داخل كلّ تاريخ، إلا أنّه لا يخلق النظام التطوري اللاحق. إذ إن النشاط الزمني والأزلي التابع للروح الإلهية هي التي تخلقه.

«الله هو الوسط الروحي الذي يحيا فيه كلّ شيء، ويتحرك ويكتسب كينونته، وهو الحقل الذي يحكم السيرورة الكونية، مع وجوب تأقلم الأجزاء من ذاتها وعلى طريقتها مع بنية هذا الحقل تبعاً لنسبيتها الخاصة وفي أنظمتها المعيارية المتحركة الخاصة»(224).

الله هو إذاً خالق الأنظمة المغلقة في سيرورات تطورية خالقة بدورها. ولذلك يكون الإنسان حراً.

«فكما يشكل الإلكترون جزءاً من تناغمات الحقل الفيزيائي، تشكل روحي جزءاً من تناغمات الحقل الروحي. وبدورها تحدد تناغمات الحقل الروحي تناغمات الحقل الفيزيائي. وبقدر ما تسمح إرادتي الطيبة وقصدي، فإن حياتي تنسج في نسيج الكل [..]. أنا أشكل جزءاً من حياة الكون الذي يناضل، يتألم، وينتصر»(225).

ب ـ الشخصانية

جورج هـ. هوفيسون

تعتبر مثالية هوفيسون(226) شخصانية تعددية ذات صبغة عقلانية،

---

(224) *The Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, texte cité et traduit in: *L'Activité philosophique*, t. 1, p. 337-338.

(225) «God and Cosmic Structure,» in: Barrett, ed., *Contemporary Idealism in America*, p. 215.

(226) امضى جورج هولمز هوفيسون (1834-1916) خمسين عاماً في السفر قبل أن يشغل كرسي الفلسفة في جامعة كاليفورنيا، حيث درّس لمدة ربع قرن. أثناء رحلته توقف في سانت لويس ليدرس الرياضيات في جامعة واشنطن، وشارك في نقاشات مجموعة سانت لويس (1865-1870)، وفي بوسطن حيث صار أستاذ المنطق وفلسفة العلوم (1872-1878)، وبعدها أقام لعامين في ألمانيا (1878-1880)، ثم في هارفارد، وفي مدرسة كونكورد الصيفية. =

كما يشهد على ذلك النصّ التالي: «الشيء الوحيد الواقعي بإطلاق هو العقل، [..] تستمد كلّ الموجودات المادية والزمنية كينونتها من العقل، من الوعي الذي يفكر [..]، يشكل حضورها في الوعي كلّ حقيقتها وكل وجودها»(227). ومع ذلك فقد افترق هوفيسون عن العقلانية، لأنّه اعتبر العقل الفردي متناهياً، والشخص بمثابة الحقيقة النهائية، «موناداً» (Monade) غير القابلة للفناء ولا تستطيع إطلاقاً أن تتفتح في العقل المطلق اللانهائي.

انتقد لوفجوي مثالية هوفيسون لاستناده إلى المقدمة الكَنْتية في الأنا النوميناني الأزلي (L'ego Nouménal éternel)، مصدر كلّ «أعضاء أهل الربط والاستنتاج للوعي البشري». في الحقيقة، هذه العناصر، وبحسب هوفيسون، هي مصدر آخر مختلف كلياً: «إنّها تدين في وجودها إلى العلاقة المتبادلة والى التواجد الأساسي المشترك للعقول» في المجتمع. هذا التواجد الأخلاقي المشترك للأشخاص، وبعيداً عن التماس وجود الأنا النوميناني الأزلي في العقل المطلق اللانهائي، يخلق أزلياً هذا الرباط الحي الذي يوحّد عناصر جمهورية العقول، والتي نطلق عليها عادة اسم الله. إلا أنّه ليس لجمهورية العقول الأزلية، أي «عالم العقول، بما فيها الله» والتي يطلق عليها هوفيسون أيضاً اسم «مملكة الله» مصدر آخر غير ذاتها، إنّها تشكل النظام الأزلي، العقلي والمثالي. إلا أن وحدة مملكة الله ليست وحدة كتلة

= يعتبر كل من ماك غيلفاري (McGilvary) ولوفجوي أكثر الفلاسفة شهرة ممن ينتسب إلى هوفيسون.

عرض هوفيسون فلسفته في مقالات، عددها قليل أيضاً، وقد نشرت في مجلات مختلفة. عام (1901) نشر مجلداً ضم هذه المقالات *The Limits of Evolution and Other Essays*. النص الأكثر شهرة لهوفيسون نجده في *The Conception of God*.

(227) *The Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, p. 84.

من حجر واحد لا يتغير، إنّها وحدة «تناغم موحّد» وحدة «التآزر العفوي»، وفيه تتآزر كلّ العناصر بحريتها لتوصل الهدف المشترك إلى عالم الأشياء «القابلة للتغير»، بعبارة أخرى، لتبني بطريقة متواصلة ومطردة البنى العقلانية في العالم المحسوس[228]. بالتوافق هنا مع كَنْت، يؤمن هوفيسون بالنشاط البناء للعقل، إلا أنّه يعتقد أن هذا النشاط لا يصبح فاعلاً إلا إذا مورس بالتعاون مع كلّ عقول الجمهورية الأزلية إبّان سير التطور الكوني الذي تقوده[229].

بوردن ب. بوين

تعتبر شخصانية بوين[230] شخصانية تعددية، مثل شخصانية

---

(228) كلّ الاستشهادات الواردة في هذا المقطع هي مستقاة من الملخص الذي أعطاه هوفيسون عن موقفه التعددي والشخصاني في الكتاب الذي نشر على شرفه: George Holmes Howison, *George Holmes Howison, Philosopher and Teacher* (Berkeley: University of California Press, 1934), pp. 128-130.

(229) «حركة الأشياء «المتغيرة» هذه نحو هدف مثال مشترك هو ما نسميه مؤخراً سيرورة التطور».

(230) كان بوردن باركر بوين (Borden Parker Bowne) (1847 ـ 1910) يحدس بفلسفته منذ أن شرع في دراسة الفلسفة في جامعة نيويورك. وقد كتب مقالة ضدّ نظرية المعرفة التي اقترحها سبنسر لأنها لا تنسجم مع فكرة أنا جوهري (Moi substantiel). في ألمانيا، حيث تابع دراساته (1871 ـ 1873). أعجب بوين بمثالية لوتزي (Lotze) الذي أثر بعمق في شخصانيته. بعد عودته إلى أميركا، عمل لبعض الوقت في الصحافة، ثمّ استدعي إلى جامعة بوسطن حيث قام بالتدريس حتّى وفاته. وكان أستاذاً كبيراً. وقد غذى تعليمه عدداً كبيراً من مدبري الطوائف الليبيراليّة البروتستانية، ولا سيما أنصار المذهب الميتودي (المنهجي)، الذين طبقوا في رعياتهم أفكار معلمهم. كان بوين رائد حركة شخصانية، وكان من أعضائها: إ. ش. برايتمان (E. S. Brightman)، أ. ك. كنودسون (A. C. Knudson)، ور. ت. فلولينغ (R. T. Flewelling).

نشير من أعمال بوين إلى ما يلي: **دراسات في التوحيد** (*Studies in Theism*) (1879)، **فلسفة التوحيد** (*Philosophy of Theism*) (1887)، **مبادئ الأخلاق** (*Principles of Ethics*). كانت هذه المؤلّفات، ولوقت طويل، من المصنفات التي تستخدم في الحلقات الدراسية وفي =

هوفيسون، ولكن خلافاً لهوفيسون أدان بوين التطورية التي لا تستطيع بنظره إلا أن تدعم مذهباً طبيعياً وعقلانية - هي من التجريد، فالمذهب الطبيعي الملحد والعقلانية ليسا شخصانية[231].

إن الحدث الأساسي هو حقيقة الأشخاص. والشخصية ليست لا نتاج التطور ولا نتاج التجريد، فلا نستطيع إلا أن نجربها بوصفها حدثاً. «يجب أن تكون ممكنة لأنها معطاة بوصفها حقيقية»، هذا ما كتبه بوين، الذي يتابع: «في كلّ مرة نحاول اللحاق بهذا الحدث نحاول شرح الشرح. إننا نشرح المواضيع أمام المرآة بواسطة الصور التي يخيل أنّها موجودة خلفها. لا شيء يقع خلف المرآة. حين عشنا ووصفنا الحياة الشخصية، قمنا بِكُلّ ما يمكن لعقل سليم وموزون القيام به».

لا يمكن للشخصية أن تكون نتاج تطور لاشخصي، إلا إذا قبلنا أن «اللاشخصي الذي منه تتولد شخصيتنا يمتلك مسبقاً معدلاً من الشخصية كشرط لتطوره»[232]. لا يمكن أن تكون مقولة مجردة، ذلك أن المقولات لا تفسر أبداً العقل، بل العقل هو الذي يفسر المقولات، ذلك أن العقل هو بِكُلّ بساطة حدث أوّل

= مدارس الميتوديين. وإليها يضاف: **الماورائيات** (*Metaphysics*) (1882)، **نظرية الفكر والمعرفة** (*The Theory of Thought and Knowledge*) (1897)، **ظهور الله** (*The Immanence of God*) (Boston, 1905)، **الشخصانية** (*Personalism*) (Boston, 1908).

أما أعماله التي نشرت بعد وفاته فقد تضمنت مجموعة من العظات: **ماهية الدين** (*The Essence of Religion*) (1910)، إلى جانب: مجموعة محاضرات: **كَنْت وسبنسر** (*Kant and Spencer*) (1912).

(231) Borden Parker Bowne, *Personalism* (Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company, 1908)

وبشكل خاص الجزء الذي اختاره Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*: «The Failure of Imperialism».

(232) Muelder and Sears, eds., Ibid., p. 290.

يفسر كلّ الأشياء الأخرى، على أن يقبل هذا الحدث نفسه»[233].

أن تكون شخصاً، فذلك يعني أن تكون عقلاً، روحاً متناهية جوهرية. لكن ممن يأخذ الشخص وجوده؟ لا يستطيع أخذه إلا من كائن يكون هو الآخر شخصاً، **الله، الشخص الأعلى**.

لا يمكن انتقاد هذا التصور لأنّه لا يبرر أبداً واقع حرية الإنسان، لأن الشخص الإنساني المتناهي هو النموذج الذي على أساسه يتم تصور طبيعة الشخص اللامتناهي لله. كما لا يمكن انتقاده بالقول إنّه تصور تجسيمي، كما يرى بوين، ذلك أن «الشخصية والجسمية هما أفكار لا تخضع لقياس». يكفي أن يكون الكائن واعياً لذاته، وان يمارس سلطته على أفعاله وان يملك القدرة على المعرفة» ليكون شخصاً، وأن يكون هذا الكائن «متناهياً أو لامتناهياً». ومع ذلك لا بدّ من التوافق أيضاً على أن «الشخصية الأكثر كمالاً والأكثر اكتمالاً نجدها فقط في الكائن اللانهائي والمطلق»، ذلك أنّه وحده ليس خاضعاً للتحديد وللأعراض التي تدخلها الجسمانية في الشخصية الإنسانية[234].

إدغار ش. برايتمان

تتقارب مثالية إدغار ش. برايتمان[235] من مثالية بوين. إنّها

---

(233) نقلاً عن: Francis John McConnell, *Borden Parker Bowne, His Life and His Philosophy* (New York, Cincinnati: The Abingdon Press, [1929]), p. 119.

(234) Muelder and Sears, eds., Ibid., p. 290.

(235) بدأ إدغار شيفيلد برايتمان (1884–1953) دروسه في جامعة براون (Brown)، ثمّ تابعها في بوسطن، حيث حصل على إجازته في اللاهوت عام (1910)، ثمّ على الدكتوراه عام (1912)، وحصل على منحة من جامعة بوسطن لاستكمال الدراسة، في ألمانيا. أعجب أول الأمر بفلسفة رويس (Royce)، ثمّ بفلسفة جيمس، قبل أن يجد في شخصانية بوين الفلسفة التي يبحث عنها. من (1912) إلى (1919) قام بتدريس الفلسفة في جامعات ميتودية، =

شخصانية تعددية، إلا أنّه يبتعد عنه حين يتطرق إلى المسألة التي تشغلنا. من غير المشروع، بحسب برايتمان، الانتقال من الحقيقة التجريبية للاشخاص إلى الحقيقة المفارقة للشخص، «ليس لدينا الحق أن نؤكد أن الكائن الكامل هو فعلاً موجود بمجرد القول إنّه إذا كان لمثل هذا الكائن من وجود فيجب أن يكون وجوداً فعلياً»[236]. استعاد برايتمان، على طريقته، الاعتراض الكَنْتي على البرهان الأنطولوجي، إذ طبقه على البرهان الشخصاني، إلا أنّه كان جاهزاً للاعتراف أن اعتراضه سيسقط من تلقاء نفسه إذا لم ننتقل من حقيقة الأشخاص النهائية إلى حقيقة الشخص اللامتناهية، إذا ما قبلنا تصوره لإله متناه، وهو تصور يفسر «مأساة الخير والشر الكونية» والحرية والحتمية.

«لنطلق على كلّ ما ليس فعلَ أو نتاج إرادة الله اسم «المعطى» (le Donné). وأنا أوكد أن الله متناه، لا بمعنى أن «المعطى» غريب عنه كلياً، مثل الشيطان أو المادة الأفلاطونية، بل بمعنى أن إرادته محدودة بشروط شكلية وقائعية معطاة أزلياً في تجربته، شرط أن تكون هذه الإرادة غير منتجة. مثل هذا الله يتكشف تجريبياً في سيرورة التطور [..].

= وعام (1919) سمّي أستاذاً لكرسي الفلسفة (Border Parker Bowne Professor of Philosophy) في جامعة بوسطن. كان له العديد من المريدين والمؤيّدين بين قادة الكنيسة الميتودية.

أهم أعمال برايتمان هي: **مقدمة للفلسفة** (*An Introduction to Philosophy*) (1925)، **القِيَم الدينية** (*Religious Values*) (1925)، **فلسفة المُثُل** (*A Philosophy of Ideals*) (1928)، **مسألة الله** (*The Problem of God*) (1930)، **اللقاء بإله** (*The Finding of God*) (1931)، **القوانين الأخلاقية** (*Moral laws*) (1933)، **الشخصية والدين** (*Personality and Religion*) (1934)، **فلسفة الدين** (*A Philosophy of Religion*) (1940)، **الحياة الروحية** (*The Spiritual Life*) (1912)، **الطبيعة والقيمة** (*Nature and Value*) (1945). وقد نشر له بعد وفاته **الشخص والواقع** (*Person and Reality*) (1958).

(236) «An Empirical Approach to God,» *Philosophical Review* (November 1937), in: Muelder and Sears, eds., Ibid., p. 514.

تميل فلسفة الدين المعاصرة لتبني تصورٍ ثنائي أو تعددي لما أطلقت عليه اسم «المعطى»، كما لو كان يشكل جزءاً من بنية المجرِّب (Experient) الكوني. به يكسب الدين احتراماً مستحقاً، وبه يخسر تماسكاً تجريبياً (Empirique) [..]. إن التصور الأكثر تماسكاً إما أنّه يلغي الله كلياً، أو أنّه يعترف بأن بنية الله هي بنية معقدة وأن معركة [الخير والشر] حاصلة في الله. لكن حين يلغى الله، فهو سرعان ما يظهر بشكل آخر: الإنسان الأعلى أو البروليتاريا. ويجوز إلى حدّ بعيد أن يجد المفكرون التجريبيون يوماً ما أن الله المتناهي يكون الفرضية الأكثر قدرة على تأويل كلّ الأحداث».

والوحيدة التي نملك برهاناً عليها لأن

«بفرضية اعتبار الله مجرباً، يكون عمله محدوداً بمضمون وإمكانيات البقاء، التي يجدها في نفسه بوصفه مجرباً، تأخذ بالاعتبار تجربتنا الخاصة التي هي وفي التحليل الأخير معيار الحقيقة الوحيد»[(237)].

وليام إ. هوكينغ

كان وليام هوكينغ[(238)] تلميذ رويس، وقد اعتقد أن بإمكانه أن

---

(237) المصدر نفسه، ص 522.

(238) بدأ وليام إرنست هوكينغ (1873–1966) دراساته الفلسفية في هارفارد، وتابعها في ألمانيا مبعوثاً من جامعة هارفارد. تأثر بِكُلّ من جيمس ورويس. كذلك نكتشف معالم مثالية كرايتون (Creighton) في فلسفته. بين (1904) و(1906) كان هوكينغ مدرساً في حلقة أندوفر (Andover) الدراسية، ثمّ قام بالتدريس لمدّة سنتين في جامعة كاليفورنيا ولمدّة ست سنوات في يال (Yale). بعد العام (1914) قام بالتدريس في هارفارد. لم يقدم هوكينغ عرضاً نسقياً لفلسفته، بل يمكن استخلاصها وبسهولة من كتاباته المختلفة، وهي: **معنى الله في التجربة الإنسانية** (*The Meaning of God in Human Experience*) (New Haven, 1912)، **الطبيعة الإنسانية وتجديدها** (*Human Nature and its Remaking*) (New Haven, 1918)، مع طبعة معدلة عام 1923، **الإنسان والدولة** (*Man and the State*) (New Haven, 1926)، **الذات، وجودها وحريتها** (*The Self, its Body and Freedom*) (1926)، **أنماط الفلسفة** (*Types of Philosophy*) (1929)، **عناصر الفردية** (*Lasting Elements of* (1937) =

يعطي البرهان الأنطولوجي صياغة جديدة تجعله مقبولاً، فلم يقل: عندي فكرة عن الله، فالله إذاً موجود، بل قال: عندي تجربة عن الله، فالله إذاً موجود. كانت مثاليته واقعية وصوفية في آن واحد. برهن هوكينغ وبالطريقة التالية أننا نختبر الله مباشرة عبر التجربة المحسوسة. التجربة المحسوسة ترتبط ضرورة بحياة كلّ الأشخاص الذين يشكلون فعلياً جزءاً من الطبيعة. تنطوي هذا التجربة على الاعتراف بالروح الآخر الذي يعرف أيضاً الموضوع نفسه. هذا العقل الآخر لا يمكن أن يكون عقل الناس الآخرين، لأنّهم مثلي، يتبعون الطبيعة التي لا تنتظر أن نعرفها حتّى تكون. هذا العقل الآخر اذاً هو الله، العارف الكلي الحاضر ضرورة في كلّ معرفة موضوعية. وبالتالي، نحن نعرف الله أوّلاً، وبهذه المناسبة ندرك ذواتنا، ثمّ نعرف الطبيعة والناس الآخرين.

غالباً ما نصنّف هوكينغ ضمن المجموعة الشخصانية المطلقة، لا لأنّه نفى تعددية العقول بل لأنّه يؤكّد ضرورة وجود الآخر حتّى تقدر العقول أن تحيا. وهذا العقل الآخر هو شخصي، وكيان عيني مطلق. لا يمكن الشك بوجوده، ولا بوجود العقول الفردية ولا بحريتها، ذلك أن العقول قد انكشفت لنا في الوقت نفسه الذي انكشف فيه العقل (الآخر)، لأن الاعتراض التقليدي يأتي من تصور خاص للعقل، من التصور العقلاني الذي زاده علم النفس التجريبي

= (*Individualism*)، **الفكر في الموت والحياة** (*Thoughts on Death and Life*) (1937)، **الديانة الحية وعالم الواقع** (*Living Religions and A World Faith*) (1940)، **العلم وفكرة الله** (*Science and the Idea of God*) (1944)، **عالم الحضارة المستقبلي** (*The Coming World Civilization*) (1956)، **آراء في خلود التجربة الإنسانية** (*The Meaning of Immortality in Human Experience*) (1957).

أهدى غابريال مارسيل (Gabriel Marcel) إلى كلّ من هوكينغ وبرغسون كتابه **المجلة الميتافيزيقية** (*Journal métaphysique*).

خطورة. يعود إلى علم النفس الميتافيزيقي، كما يؤكّد هوكينغ، أن يُحِلَّ مكان «شبه - العقل» (Near - Mind) (quasi-esprit) العقلَ الفعلي. العقلُ نشاط، إلا أنّه ليس نشاطاً ذهنياً، أي محدوداً باختيار بعض الأفكار الموجودة مسبقاً بوصفها مرشحة للوجود. نشاط العقل نشاط ذرائعي وخلّاق. والعقل ليس اشتهاء (Appetition) كينونة، بل «توتر أمل»: إنّه يتوجه نحو ما ليس بعد، يدرك ويعطي ما يدركه الوجود. «هذا التوتر اللا - تجريبي (non-empirique) هو جوهر الإرادة أو نشاط الشخص، وهو يشكل ما نسميه بالشخصية العميقة». وما يميز أيضاً نشاط العقل هذا هو أنّه يغير سير الأحداث مع أنّه لا يمكن قياسها تجريبياً، وهو نشاط يشكل «مكان الحرية، إذ إنّه يحدد ذاتياً درجة كينونته الخاصة»[239].

يصف هوكينغ مثاليته أحياناً بـ «المذهب الطبيعي المتجلي» (Transfiguré). يخيل إلينا أن باستطاعتنا إطلاق هذه التسمية على كلّ المثاليات التي أقحمناها في المثالية اللاهوتية. إنّها مذاهب طبيعية: من جانب سلبي، إنّها تنقض الخطأ العقلاني الذي يقوم على القول إن كلّ ما هو واقعي فهو عقلي، ولا شيء آخر («عقلي» يحدد بأنه غير مادي، مجرد، ولاشخصي) ومن جانب إيجابي، تؤكد هذه المذاهب أن العقل هو حقيقة أولى، حية، وعينية (حية يعني أنّها خلاقة ويمكن أن تكون كاملة، وعينية بمعنى أنّها (شخصية) وليست (مادية): يمارس العقل نشاطاً هو نشاط عقلي على الأقل).

هذا المذهب الطبيعي هو مذهب «متجلٍّ»، حرصاً منه على تبرير الاعتقاد بالله. وهو مدعو هكذا أن يجعل فوق الطبيعةِ طبيعةً أعلى، وأن يقبل واقعاً ثنائية يستنكرها المذهب الطبيعي، ولذلك

---

(239) «Mind and Near - Mind»، في المصدر نفسه، ص 497-498.

يعتبر مذهباً مثالياً. يبدو أن حالة برايتمان تثبت أن الخيار محتوم: إما أن نقبل الإيمان بإله متعال، أو أن نرفض المذهب الطبيعي، وإما أن نتبع المذهب الطبيعي حتّى النهاية أوأن نرفض فكرة مافوق الطبيعي. أراد برايتمان أن يحتفظ في عالم الطبيعة بما فوق الطبيعي تحت شكل إله متناه، إلا إننا نرى بشكل سيئ علة وجود إله بهذا الشكل، خارج السبب الذي برّره برايتمان: إن نزع حجة الوجود عن الآلهة المزيفين، يعني العودة للتأكيد ـ وهذا ما اعترف به برايتمان ـ أن الوعي يفرض إلهاً متعالياً[240].

3 ـ المثالية التأملية عند جيمس إ. كرايتون

أبدى جيمس إ. كرايتون[241] باستمرار حرصاً شديداً على التحدث كفيلسوف لا كلاهوتي، وقد جعل مثاليته ـ التي استلهمها من

(240) في ما يخص «الفلسفة الدينية الأميركية» راجع مقالة د. س. روبنسون في مجلة *L'Activité philosophique* مجلد 1، ص 321ـ350، وفي العدد المزدوج 1 ـ 2 من مجلة *Etudes philosophiques* لعام 1952، وراجع أيضاً النقاش حول هذه المقالة بين ش. هارتشورن (Hartshorne) وجواب روبنسون.

(241) ولد جيمس إدوين كرايتون (1861 ـ 1924) في كندا في هاليفاكس (Halifax). في (Dalhousie College) عرف أستاذ الفلسفة جاكوب غولد شورمان (Jacob Gould Schurman)، الذي طور لاحقاً في مدرسة (Sage School) في جامعة كورنيل فكرة أن المثالية النقدية كان لها مدى خاص لأميركا، لأنّها كانت الوسيط الكبير، وان أميركا كان يقدر لها أن تكون الوسيط الكبير بين الأمم (Schneider, *A History of American Philosophy*, p. 469).

وللإسهام بهذا التبادل أصدر شورمان بالتعاون مع كرايتون عام (1892) **المجلة الفلسفية** (*Philosophical Review*). وحين صار شورمان رئيس الجامعة صار كرايتون على رأس الـ (Sage School). إلى جانب ذلك، كان كرايتون أحد مؤسسي الجمعية الفلسفية الأميركية وأوّل رئيس لها، ومن عام (1896) حتّى وفاته المديرَ الأميركي للدراسات الكَنْتية. أسهم لاحقاً بعمله وبكتاباته ليجعل من الفلسفة مؤسسة اجتماعية. وقد كتب عملاً في المنطق صار =

الفلسفة التأملية كما عرضها الفيلسوف الإنجليزي بوسنكيه (Bosanquet) ـ نقيضَ المثالية العقلية والمثالية التعددية. وقد انتقدهم لإقامة حججهم انطلاقاً من نتاجات التجربة ـ المعطيات، «الموجودات» ـ بدل الصعود إلى ما هو أعلى، حتّى التجربة التي تدرك فيها هذه الموجودات. يعيد المثاليون العقليون كلّ شيء إلى حالات وعي و«بما أنّه يستحيل عليهم ردّ الأشياء إلى حالات وعي في عقل فردي» كما يقول كرايتون، فهم يفترضون أن «هذه الصعوبة تجد حلاًّ لها إذا افترضنا وجود عقل مطلق، بمثابة إناء واسع تتواجد فيه الأشياء بشكل أفكار». يعتقد المثاليون التعدديون الإفلات من وحدة وجود المطلق الذي ينطوي عليه الحل العقلاني، إذ يؤكّد أن «الواقع يتكون من تعددية العقول». لكن إذا تمّ تصور هذه العقول بمثابة وجودات بسيطة، فلا بدّ من القول كيف تتحد العقول المعزولة «في نسق أو نظام من الواقع». ولهذا السبب، يعتقد كرايتون أن الشخصانيين جميعهم تقريباً قد لجأوا في نهاية الأمر إلى العقل المطلق[242].

مع ذلك، ألمح كرايتون أن العديد من المثاليين المعاصرين «قد جعلوا مقولات الوجود مقولات مفارقة». ينطبق ذلك على المثاليين التعدديين، الذين يقبلون أن الحقيقة الأخيرة مكونة من موجودات معزولة، لكنهم يفهمون هذه «المعزولة» بوصفها تختبر العالم مباشرة، وبذلك فهي تنتظم في جماعة إنسانية. إن مسألة انتظامها في نسق أو نظام من الواقع، لا تُطرح إذاً أبداً من وجهة نظر المنطق. بل

= من الكلاسيكيات: **مدخل إلى المنطق** (*Introduction to Logic*)، وقد صدر له بعد وفاته مجموعة مقالاته بعنوان **دراسات في الفلسفة التأملية** (*Studies in Speculative Philosophy*) (1925).

(242) «Two Types of Idealism,» *Phil. Rev.* (1917), in: Muelder and Sears, eds., *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*, pp. 291-297.

بالعكس، يخيل إلينا، وهذا ما نكرره، لأنهم يريدون الإيمان بالله وبالحرية الإنسانية، أن المثاليين التعدديين ـ والتطوريين ـ قد طرحوا من حيث المبدأ [قضية] الله وتعددية الأشخاص. لا بدّ من الإشارة أن كرايتون قد تصدى بشكل خاص للمثالية العقلانية كما عند بركلي، كَنْت وكيرد (Caird)، فهو لا يصوب نقده إلى المثالية التعددية إلا نتيجة نقده للعقلانية.

أما نمط المثالية الآخر الذي اقترحه كرايتون، فيمكن صياغته عبر قضايا أربع: 1 ـ لا ينفصل العقل عن الطبيعة. 2 ـ الطبيعة هي شيء ما هو على الأقل قابل للتعرّف عليه من قبل العقل. 3 ـ أن مقولة العقل المطلق، وحتّى يكون لها دلالة، يجب أن تتولد من سيرورة التجربة النقدية وان تكون مبررة من خلالها. 4 ـ أن العقل الفردي لا يمكن أن يكون معزولاً عن عقول الأفراد الآخرين. هذا ما يتيح تعريف التجربة بوصفها «تفسيراً أو كشفاً للحقيقة، وفهماً لعقول الناس الآخرين ووعي العقل لطبيعة مهارته الخاصة»[243].

تقترح المثالية التأملية نظرية طريفة لطبيعة التجربة المعرفية. المعرفة تعني «تأكيد تجربتي وتجربة الناس الآخرين وطبيعة الواقع». هذا لا يعني أن كلّ تجربة تفشي الطبيعة الكاملة للواقع والدلالة الكلية لعقلٍ جاري؛ بل هي لا تفشي بِكُلّ حال تجربتي الكلية: «هي لا تتوصل لتجريب دلالتي الكاملة». من حيث المبدأ إذاً، تكون التجربة موضوعية: إنّها تكفي لتجعلني أفهم الآخر وأفهم عالم الأشياء، لكنها تجربة تعرف حدودها الخاصة؛ إنّها نقدية: إن لها «المقدرة على اكتشاف عيوبها الخاصة، وأن تقوم بإصلاحها باطراد»[244].

---

(243) المصدر نفسه، ص 297.

(244) المصدر نفسه، ص 298.

إن التحقيق الذي تتحدد من خلاله تجربتي - وتجربة من يعيشون حولي في الوقت نفسه - بالتماس مع الواقع هو تحقيق يشبه كثيراً، بالكلمة والشيء، تحقيق ديوي.

بالفعل، يتضمن كلّ عمل فكري، بحسب كرايتون، «صياغة مسألة البناء التصوري [للحل] وسيرورة التحقق»[245]. وفي الوقت الذي حدد ديوي دور العقل بحل مسائل خاصة، يعتقد كرايتون «أننا نجد دائماً في أي تحقيق إنساني أصيل [..] إحالة ضمنية لمسائل أكثر اتساعاً من المسألة التي تسترعي الانتباه في لحظة معينة». بعبارة أخرى، إن العقل لم يوجد لحل المسائل فقط، بل هو يعرف الواقع: باستطاعة «العقل بفضل استمرارية التجربة أن يدخل أكثر فأكثر وبعمق في طبيعة الواقع»[246]. يفهم كرايتون، شأن ديوي، الفكرة من وجهة نظر أداتية، «الفكرة وسيلة المعرفة، لا غايتها»، وأما الغاية بالنسبة له فليست الموقف الإشكالي المحلول، بل المشاركة الحميمة دائماً مع العقل المطلق السائر تاريخياً في المجتمع البشري نحو تحققه الكامل. التجربة المعرفية هي تجربة اجتماعية وزمنية[247]. نرى كيف استطاع هوكينغ بمتابعة كرايتون أن يقول إن كلّ تجربة تتضمن الاعتراف بالعقل الآخر. يشبه هذا العقل المطلق كثيراً الحقيقة البيرسية (نسبة لبيرس) التي تؤلفها جماعة الباحثين. إنّها التجربة الموضوعية التاريخية - الاجتماعية بتصور ديوي.

مع أن كرايتون كان أبعد ما يكون مثالياً على النمط الكلاسيكي، فمن غير المشروع أيضاً أن نصنفه مع أتباع المذهب

(245) Creighton, *Studies in Speculative Philosophy*, p. 74.

(246) Muelder and Sears, eds., Ibid., p. 300.

(247) Creighton, Ibid., pp. 23, and 50-51.

الطبيعي، لأنّه وخلافاً لأنصار المذهب الطبيعي، كان يرى أن العقل مقدر له أن «ينظر» الواقع، وأن «الواقع المعروف في التجربة يشكّل جزءاً من نظام دائم للعلاقات والقيم»[248]، باستقلالية عن العقل، ولكنه يعرف بواسطته العقل. إن مثالية كرايتون، هي الواقعية الأرسطورية منظور إليها من خلال مثالية هيغل الموضوعية.

نشير ختاماً إلى فيلسوف آخر يصعب تصنيفه، فيلبور م. أوربان (Wilbur M. Urban) (1873 ـ 1952)، والذي يصنف أحياناً بين الواقعيين وأحياناً بين المثاليين، والذي بالواقع ينضم مثل كرايتون إلى ما يتجاوز الواقعية والمثالية، إلى التقليد الثنائي الخاص بالفلسفة المستمرة (Philosophia Perennis). بالنسبة لأوربان (Urban)، تعتبر «القيمة» المقولة الأخيرة، وهو يعارض «أناوية» بيري، مقدماً القيمة المركزية بديلاً عنها، فالقيمة ليست برأيه مجرد جمع لشيء لا قيمة له بطبيعته [..]، بل هي جوهر الشيء وماهيته[249]. كما أنه لا يمكن فصل الواقع عن القيمة، مع أن تمييزهما شرط لا بد منه (إذا كانت القيمة متماهية مع الواقعة، فلا وجود لإرادة أو لحدث)[250].

لا يمكن فصل المثالية عن الواقع، والفصل بينهما جدلي: لا يمكن تحديد الواقعية والمثالية إلا بتحديد الواحدة منهما بالأخرى، ولذلك لا فصل بينهما. إذا كان ثمة تعارض تجب إقامته، كما يقول أوربان، فذلك بين المثالية والواقعية من جهة، والمذهب الطبيعي من جهة أخرى، إذ إن مسألة المعرفة الموضوعية هي مبدأ الواقعية

---

(248) Muelder and Sears, eds., Ibid., p. 292.

(249) Wilbur Marshall Urban, *The Intelligible World; Metaphysics and Value* (London: G. Allen Unwin; New York: Macmillan, 1929), p. 160.

(250) المصدر نفسه، ص 159.

والمثالية، في حين أن هذا الموضوع لا يطرح في المذهب الطبيعي. ولم يعارضه كرايتون في هذه النقطة. وإلى جانب **العالم المعقول** (*The Intelligible World*)، وضع أوربان مؤلَّفين آخرين في الموضوع نفسه بعنوان **العالم ـ الماورائيات والقيمة** (*World, Metaphysics and Value*) (1929)، و**ما بعد الواقعية والمثالية** (*Beyond Realism and Idealism*) (1949).

الجزء الثالث

الفلسفات الكبرى في عصر الفلسفة الأميركية الذهبي: من حرب الانفصال إلى الحرب العالمية الثانية (1865 ـ 1940)

I - تشارلز ساندرز بيرس
(1914 - 1839)
روح المختبر

«الأصالة مصدر جوهر فكره»[1]
ألفريد وايتهيد

بيرس رائد أميركي، عالِم منطق وفيلسوف، وهو رائد الفكر. وإذا كان بيرس قد ترك للآخرين اكتشاف، أو حتّى استثمار الميادين التي غزاها، فهو قد رسم لهم الطريق وحضّر العمل. جعلت أعمالُه على أسس الرياضيات منه ممهِّداً لِكُلٍّ من برتراند راسل (Bertrand Russel) وألفرد نورث وايتهيد (Alfred North Whitehead). ونحن إن لم نَقُلْ إنه هو من خلق المنطق الحديث، فإن مساهمته كانت غالباً حاسمة. مكتشف الذرائعية. لقد أثبت المبدأ من خلال نظرية

(1) رسالة إلى فريدريك يونغ (Frederic H. Young) في: Philip Paul Wiener, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), p. 276.

العلم وأسسها على نظرية المقولات، التي أعطاها اسم «بواكير التحليل للمظاهر» (Phanéroscopie)، أو الفلسفة الظاهرية (Phénoménologie)، والتي قادته إلى طرح نظرية الدلالات (Théorie des signes) التي سماها نظرية الرموز والعلامات (Sémiotique).

1 ـ الرجل والعمل

ولد تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) في 10 أيلول سنة (1839) في كمبريدج (ماساشوسيتس). الولد الثاني لبنيامين بيرس (Benjamin Peirce)، أستاذ الرياضيات وعلم الفلك في هارفارد. تلقى، كما أخوه الأكبر، تربية متينة في علم الرياضيات. باكراً، اهتم تشارلز ساندرز بالمنطق والفلسفة، فدرس المنطق في موجز وايتلي (Whately)، وحفظ عن ظهر قلب **نقد العقل المحض** (*Critique de la raison pure*) لِكَنْت (Kant)، وعندما تخرج من هارفرد سنة (1859) أدخله والده إلى مؤسسة «الساحل الأميركي والاستطلاعات الجيوديزية» (United States Coast and Geodesic Survey)، قسم الجيوديزيا (Geodesie) (علم مساحة الأرض)(*) في الولايات المتحدة، الذي بقي ملحقاً به إلى سنة (1891).

كان عمله قد ترك له الكثير من الحرية، وهو مشابه لعمل رايت (Wright)، الذي كان يلتقيه غالباً في كامبردج منذ سنة (1860). حضَّر في الجامعة دبلوماً في الكيمياء، ودرس خلال ستة أشهر مشاكل التصنيف في العلوم الطبيعية مع أغاسيز (Agassiz)، كما تابع أعماله عن المنطق، وأعطى محاضرات في هارفرد عن فلسفة العلوم (1863 ـ 1865) وفي (Lowell Institut) في بوسطن، عن علماء المنطق الإنجليز (1866). شارك في نقاشات النادي الميتافيزيقي، أو

(*) أقصر خطّ بين نقطتين على سطح معين.

الماورائي (Metaphysical Club)، وعلّم المنطق في جامعة جون هوبكنز (Johns Hopkins)، التي كانت قد فتحت أبوابها للتو سنة (1865) في بالتيمور (Baltimore)، من (1879) إلى (1884)، حتّى إنّه نشر عدداً من مقالاته العلمية المتعلّقة بأبحاثه في قسم الجيوديزيا، وكتاباً عن الأبحاث في علم قياس الشدة الضوئية (Photometric Researches) (1878)، وهو الجزء الوحيد الذي نشره كحاصل لملاحظاته الفلكية التي قام بها في مرصد هارفرد. وأتم بالإضافة إلى ذلك عدداً من المهام في أوروبا وأميركا، ليجري تجارب عن الحركة الميكانيكية الآلية، وليحدد بدقة أكبر، منطلقاً من الاستدارة الأرضية، حساب الجاذبية الأرضية. وقد كتب خلال رحلة من هذه الرحلات إلى أوروبا من على ظهر الباخرة، المقالات التي ظهرت سنة (1878) و(1879) في **مجلة الفلسفة** (*Revue philosophique*).

سنة (1887)، ابتعد بيرس إلى ميلفورد (Milford) في بنسلفانيا. حصل بعد سنتين على إرث صغير، فترك نهائياً مركز عمله في قسم الجيوديزيا، وكان يفكر في التفرغ كلياً لكتابه في المنطق الذي توقعه من اثني عشر جزءاً، حتّى إنّه عرضه، ولكن دون نجاح، للاكتتاب. بعد أن بنى بيتاً له، لم يبقَ معه الكثير من المال، الذي لم يكن يحسن إدارته، ما جعله يغرق سريعاً في أقصى درجات العوز. كتب عدداً غير قليل من التقارير التي تحولت كتباً علمية وفلسفية للمجلات: **مجلة شمال أميركا** (*The North American Review*)، **الأمة** (*The Nation*)، **الواحدي** (*The Monist*)، وتعاون في إصدار قاموسين كانا قيد النشر: **القاموس المئوي** (*The Century Dictionary*)، **قاموس علم النفس والفلسفة** (*Dictionary of Psychology and Philosophy*) لبالدوين، كما أعطى من وقت لآخر بعض المحاضرات في معهد لوويل (Lowell) في بوسطن عن تاريخ العلوم في سنة (1892–1893)، وفي هارفرد أيضاً من وقت لآخر، إلا

أنه لم يكافأ على أعماله بشكل جيد، ما اضطره إلى الاستدانة، ولم يستطع وفاء ما عليه. كان بيرس يظهر دائماً عدم القدرة على العيش ضمن حدود مدخوله. سنة (1875)، هجر زوجته الأولى التي تزوجها في (1862) عندما كان في الثالثة والعشرين، وأُجبر سنة (1880) على بيع مكتبته في المنطق بثمن زهيد (حَوَتْ 295 مجلداً، معظمها نادر، 34 منها يتعلق باستهلال الطباعة أو بانطلاقها): بـ 550 دولاراً، ووصلت به الحال أنْ حُرِمَ بعد العام 1891 حتّى من راتبه من قسم الجيوديزيا.

لم يستسلم بيرس على كلّ حال لليأس. ولقي من زوجته الثانية الفرنسية، وتدعى جولييت أنّيت بورتاليه (Juliette Annette Pourtalais)، كلَّ الدعم والحب والإخلاص، فبعد أن تزوجته، سنة (1883)، قاست معه دون أن تشتكي البرد والجوع. كان له في سنواته الأخيرة الصداقة والدعم المادي من جيمس (James) ومن بعض الزملاء القدامى والتلاميذ، كما كان عليه أن ينهي كتابه في المنطق.

وعندما مات في 19 نيسان (1914) منهكاً، بسبب الحرمان والمرض ـ سرطان كان قد أضناه منذ سنين ـ، كان ما زال بعيداً عن إنهاء مؤلَّفه، ولكنه كان فرِحاً لعلمه أن مؤلَّفه لاقى فهم عقول مميزة، كجيمس ورويس ولويس وديوي، وفَهْمَ غيرهم أيضاً، وأن عمله بالنتيجة لم يكن بلا جدوى[2].

وقبل التطرّق إلى مصير مؤلَّفات بيرس بعد وفاته، يجب علينا

(2) نشير من بين المراجع القريبة العهد: Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1998), and Kenneth Laine Ketner, *His Glassy Essence: An Autobiography of Charles Sanders Peirce* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1998).

محاولة شرح لماذا لم ينجح في الحصول إلا على مركز مؤقت كأستاذ محاضر (قارئ) في جامعة جون هوبكنز، مع أنّه طمح على الدوام إلى الحصول على كرسي أستاذية في المنطق في جامعة ما، ولماذا لم يجد لمجمل مؤلّفاته، رغم قيمتها، أيّاً من المريدين ولا ناشراً للجزء الناجز منها؟

المسؤول الأساسي عن هذا الوضع هو بالتأكيد طبع بيرس بالإجمال، وقد تفاقم خطر هذا الوضع بسبب تربيته العلمية، فقد كان بيرس واثقاً من ذاته، مقتنعاً بأن أمامه في الحياة مهمة كبيرة يجب إتمامها، فكرّس لها حياته كلياً دون تنازل لأي إنسان، ولا حتّى لأصدقائه، الذين لم يسلموا من نقده، ولا لمستمعيه وقرائه، الذين كان يطلب منهم إعطاءه الانتباه والدعم. وفي ما يلي نجد كيف وصف نفسه في رسالة إلى جيمس: «لقد اكتسبتُ شيئاً فشيئاً بعضاً من المظهر المتعالي، ما يعني ـ في تعاملي مع الآخرين مثلاً ـ التالي: «أنت نموذج مجتهد بطريقتك. من أنت؟ لا أعلم، ولا حتى أهتمّ لهذا (je m'en f...)، لكن أنا ـ وأنت تعلم ـ السيد بيرس، مشهور باكتشافاتي العلمية المتعدّدة، ولكنني مشهور خاصّة بتواضعي البالغ، وفي هذا المجال أنا لا أجارى»[3].

أزعج موقف بيرس هذا كلّ الناس، وأثار ضده رؤساء الجامعة أليوت (Eliot) في هارفرد، وغيلمان (Gilman) في جون هوبكنز، وزملاءه، ومن بينهم سيلفستر (Sylvester). لا يمكن أن ننسب إلى الكبرياء وحده عنادَ بيرس على الشروط شبه التعجيزية عند دخوله إلى جامعة جون هوبكنز، وهي التي كان يتمنى دخولها أكثر من أي

(3) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings* (Boston: Little, Brown, and Company, 1935), vol. 1, p. 538.

شيء آخر: «أطالب بالدرجة الأولى» كتب إلى غيلمان، «أن تكون هذه المادة [المنطق] على عاتقي فقط، وأن يكون قد تقرر، في الدرجة الثانية، تحويل وظيفتي إلى صفة أستاذ كرسي»[4]، ما يعني أن بيرس قد توصل إلى حقيقة لا يمكنه إنكارها وعليه واجب نشرها.

حتى إلى جيمس، الذي أحبه وساعده بِكُلّ الطرق، معنوياً ومادياً، وأوصى به رؤساء الجامعة، ونظّم حملة تبرع لصالحه، إلى جيمس الذي احترمه لدرجة إضافة اسمه إلى اسمه (كان يوقّع في السنوات العشر الأخيرة من حياته بـ «تشارلز سانتياغو» تيمُّناً بالقديس جيمس)، حتّى أنّه وجه إلى جيمس بعض التوبيخ وألحَّ عليه «أن يحاول تعلم التفكير بصوابية أكثر»[5]، مع تهنئته لحيازته موهبة التعبير[6]، وهو ما يُعتبر لوماً مبطناً، موقَّعاً بقلم بيرس. لأن المهم بالنسبة لبيرس صوابية التحليل التفكيري. هذا هو المشوش عنده. كلّ شيء متماسك في كتاباته، ولكنه يترك للقارئ السهر على إقامة التقاربات الضرورية. بالنسبة له التحليل ـ العمل التجريبي ـ للفكر. وعلى القراء أن يستخلصوا النتائج، ويبيّنوا التوليفات. وهذا ما يفسر الحيرة والتردد بعد كلّ حساب من قبل الناشرين. ثم إنه كان لرؤساء الجامعات أسبابهم الأخرى لعدم إعطائهم له وظيفة دائمة.

نقول «أخرى» لأن تعليمه كان انعكاساً لكتاباته. إحدى تلميذاته في جون هوبكنز تكتب عن محاضراته أنّها كانت «دون تكملة أو تتمة، وغير قابلة للوصف»، وأن كاتبها «لم يكن يبذل أي مجهود

---

(4) Philip Paul Wiener, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), p. 283.

(5) Perry, Ibid., vol. 2, p. 437.

(6) المصدر نفسه، ص 436.

ليجعل منها كُلاّ منسجماً»[7]. أما الأسباب الأخرى، فكانت معنوية: غيلمان لم يكن يستطيع أن يعهد بكرسي الأستاذية لرجل تشوب حياته الشوائب، حيث إن بيرس كان قد دفع بتمجيد التحليل (le culte de l'analyse) الذي كان والده قد رباه عليه لدرجة وضع نفسه بين يدي خمّار فرنسي خبير بأنواع الخمور في ميدوك[8] (Medoc) ليطور حاسته الذوقية إلى درجة لا يرغب معها أبداً بذواق مهني في هذا المجال. وكان يقال إن بيرس لم يكن ليترك موهبته دون صقل. من جهة أخرى، وبعد انفصاله عن زوجته التي كانت تنتمي إلى المجتمع المتديِّن المحافظ لإنجلترا الجديدة[9]، عاد وتزوج من فرنسية. وبهذا كان قد تجاوز الحد، وأثّر سلباً في انطلاقة أولى الجامعات اللاطائفية في الولايات المتحدة الأميركية. وإذا كنا نأسف لذلك، إلا أنّه من غير الممكن أن نرمي الخطأ كلياً على غيلمان. وقد كان بيرس قد تفهّمه ولم يحفظ له ابداً ضغينة بسبب موقفه بخصوصه.

بعد موت بيرس، اشترت هارفرد كلّ المخطوطات غير المنشورة التي كانت في حوزة زوجته. وباشر بول فايس (Paul Weiss) وتشارلز هارتشورن (Charles Hartshorne) تحضيرها للطبع.

وظهرت أوّل مجموعة من مقالات بيرس سنة (1923) تحت عنوان **صدفة، حبّ ومنطق** (*Chance, Love and Logic*)، وقدم لها موريس أ. كوهن (Morris R. Cohen)، تحوي مقالاً لديوي كان قد

---

(7) ذكر في: Wiener, Ibid., p. 357.

(8) هي منطقة في فرنسا مشهورة بزراعة الأعناب لصناعة النبيذ، موقعها في مقاطعة جيروند.

(9) إنجلترا الجديدة (New England): منطقة من ست مقاطعات في شمال الولايات المتحدة، عدد سكانها 14 مليون نسمة.

نشر في **جريدة الفلسفة** (*Journal of Philosophy*) سنة (1916)، وهو أوّل تقدير فعلي لعمل بيرس الذي يعتبره ديوي الفيلسوف الأكثر غرابة والأكثر خصباً في الأزمنة الحديثة.

وقد ظهرت طبعة هارفرد على فترتين: ستة مجلدات من سنة (1931) إلى (1935)، محضرة من هارتشورن وفايس، ومجلدان سنة (1958) نشرا من قِبَل آرثر بوركس (Arthur W. Burks). هي تضمّ إذاً ثمانية مجلدات حملت عنواناً عاماً هو **أوراق مجموعة** (*Collected Papers*)، نجد فيها المقالات الأساسية المنشورة من قبل بيرس في حياته، وعدداً آخر منها غير منشور، مصنفة بحسب ترتيب موضوعي وليس بحسب تسلسل زمني[10]: 1 ـ مبادئ الفلسفة، 2 ـ عناصر المنطق، 3 ـ المنطق السديد، 4 ـ الرياضيات البسيطة، 5 ـ الذرائعية والذرائعانية (Pragmatism and Pragmaticism)، 6 ـ الميتافيزيقا العلمية، 7 ـ العلم والفلسفة، 8 ـ مجلات، مراسلات، ومراجع.

هاتان الطبعتان من مؤلّفاته أعطتا لبيرس حظوة لم يكن ليستطيع الحصول عليها في حياته، ولكن للأسف، أكدتا بتشددهما الانطباع على الفوضى والخلط الذي كان قد شعر به مستمعوه الأوائل. كما أن عنوان مجموعته الأولى لا يمكن أن يكون موفقاً، ولم يكن «جدياً» على كلّ حال، مع العلم بأن هذا المجلد سيشكل مدخلاً ممتازاً لفلسفة بيرس. أما بالنسبة لطبعة هارفرد، ومهما كان الانطباع الذي تعطيه عن بيرس، فهي الأفضل لما كان يمكن أن يؤمل للتعرف إليه.

ماذا كان خيار بيرس؟ كتب و. ب. غالي (Walter Bryce Gallie): «إن بيرس، مثل كثر من المنفردين». وأضاف: «كان معتاداً استعمال

(10) تحوي هذه الطبعة مع ذلك فهرساً زمنياً مما يسمح بتحديد كتابات بيرس بحسب تواريخ تأليفها.

الكتابة كطريقة للتفكير، وكل فرد يستخدمها هكذا بإمكانه أن «يعد» نظرية ـ من خلال عشرين صفحة ربما ليرى إلى أين تقود- دون التفكير إطلاقاً بإخضاعها للجمهور»[11]. لقد كان الأفضل عدم الاختيار ونشر كلّ شيء بتسلسل تاريخي، هذا المنحى هو الذي يستعان به على ما يبدو اليوم. يتم العمل حالياً في جامعة انديانا على طبعة حسب تسلسل زمني (Peirce Edition Project)، تحتوى على خمسة عشر إلى عشرين مجلداً لبيرس (Edition project). لا يستطيع فايس وهارتشورن طبع كلّ شيء، ولم يحاولا على الأقل توضيح ما كان قد ظهر لهما غامضاً، ولا إلغاء ما بدا لهما غير منسجم. الطبعة ليست ولن تكون كاملة، ولكن الباحثين سيكون لديهم الإمكانية للجوء إلى الطبعة التي على المايكروفيش (Microfiche) (صور مصغرة جداً للمستندات) للعمل المنشور وللطبعة على المايكروفيلم (Microfilm) (فيلم يحمل صوراً مصغرة عن صفحات كتاب) بالنسبة لغير المنشور.

نظم الاختصاصيون إضافة إلى ذلك مؤلّفات في الرياضيات لبيرس في أربعة مجلدات نشرت على يد كارولين إيزيل (Carolyn Eisele) : **العناصر الجديدة في الرياضيات** (*The New Elements of Mathmatics*)، سنة (1976)، ومساهمات لبيرس في مجلة **الأمة** (*The Nation*) مجمعة بجهد من كينيث ل. كيتنر (Kenneth Lane Ketner) وكوك ف. جيمس (Cook F. James) أيضاً في أربعة أجزاء (1975 ـ 1980)، والمراسلات المتبادلة بين بيرس واللايدي ويلبي (Welby) من (1903) إلى (1911) نشرت على يد تشارلز هاردويك (Charles Hardwick) في جزء تحت عنوان **الرموز والمعاني** (*Semiotic and*

(11) W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1952), pp. 43-44.

(*Significs*، 1977). أما رسائل بيرس فكانت قد نشرت بشكل منفصل سنة (1953) على يد إيرفين ش. ليب[12] (Irwin Chester Lieb).

تسمح مجموعات أكثر فأكثر غزارة بتكوين فكرة عن أهمية وغرابة وعمق فكر بيرس. إضافة إلى عمل موريس ر. كوهن (Morris R. Cohen) **فلسفة بيرس**[13] (*The Philosophy of Peirce*): **محاولات في فلسفة العلم**[14] (*Essays in the Philosophy of Science*، **القيم في كون بالصدفة**[15] (*Values in a Universe of Chance*، **الكتابات الأساسية لبيرس**[16] (*The Essential Writings of Peirce*، **وجوهر بيرس**[17] (*The Essential Peirce*). مشروع منشورات بيرس من جزأين (1992) و(1998).

2 ـ العالِم وعالِم المنطق

أبحاث مضوائية (قياس الشدة الضوئية) (*Recherches Photométriques*، مؤلَّف علم الفلك الذي نشره بيرس سنة (1878)، هو موضع استعمال دائم من المتخصصين، وكذلك اعتُبرت أعماله في الجيوديزيا مهمةً بما يكفي لدخول بيرس الأكاديمية الأميركية

(12) لقد أعطينا ترجمة لأهم رسالتين لبيرس عن بواكير الكشف الشعاعي ونظرية الرموز والعلامات في **مجلة الميتافيزيقا وعلم الأخلاق** (*Revue de métaphysique et de morale*) سنة 1961. وتشمل في مجموعتنا لنصوص بيرس: Charles S. Peirce, *Ecrits sur le signe*, rassemblés, l'ordre philosophique, traduits et commentés par Gérard Deledalle (Paris: Editions du seuil, 1978).

(13) Justus Buchler, ed. 1940, rééd. 1950.

(14) Vincent Tomas, ed. 1957.

(15) Philip P. Wiener, ed. 1958.

(16) Edward C. Moore, ed. 1972.

(17) Peirce Edition Project, 2 vols., 1992 and 1998.

للعلوم والفنون في عمر 28 سنة، وبعدها بعشر سنوات إلى الأكاديمية الوطنية للعلوم.

نقطة الانطلاق لكل تفكير بيرس في مجال المنطق هو علم الجبر لبول (Boole)، الذي لفت انتباه الجمهور الأميركي إليه سنة (1876). وقد استعيدت التغيرات التي أضفاها على هذا النظام، وخصوصاً مقدمة مجموع المنطق وإبدال تضمين الهوية على يد شرودر (Schröder) في «محاضرات حول علم الجبر في المنطق» (*Vorlesungen über die Algebra der Logik*) (1890–1905). وإذا كان صحيحاً أن فريجه (Frege) كان قد عرض سنة (1879) أوّل رواية عن الحساب الافتراضي الحديث، فإن بيرس، الذي لم يكن يعرف شيئاً عن أعمال فريجه هذه، فتح طريقاً أخرى لمنطق القضايا بين (1880) و(1885). وقد برز بيرس من خلال مقال له سنة (1885) تحت عنوان **علم الجبر للمنطق** (*Sur l'Algèbre de la logique*)، ليس فقط كمؤسِّس للمنطق الحديث وطريقة لوائح الحقيقة (La Méthode des tables de vérité) التي استعارها من الرواقيين (Stoïciens)، لكنه أقام علاقة تضمينية كما تصورها فيلون (طريقة العلاقة الأساسية الأوّلية بين قضيتين)[18]. لقد طور منذ عدة سنوات من خلال علم الجبر عند بول (Boole) منطقاً افتراضياً حيث المتغيرات شغلت محل القضايا، وحيث كان يستخدم ما سيصبح «الرفض» أو «النفي المزدوج» لشيفر (Sheffer): «لا ـ لا –». أما منطقه في الرسومات البيانية للدلالة الوجودية، والتي كان يقول عنها بأنها «رائعته»، فلم تَعرف هي أيضاً بمعنى ما[19] إلا الصدّ. أما روابط بيرس بمنطق المكمِّمين

---

(18) انظر 3.373، 3.441 وما يليها.

(19) إذا اعتبرت كأداة للتحليل، كما كانت في عقل بيرس، وإذا جعل منها كحساب سيئ فإنها تستخدم عمليتين: النشر والإسقاط بصورة أدق. انظر: Pierre Thibaud, *La* =

(Quantificateurs) ومنطق العلاقات فلا يمكن أيضاً تجاهلها. لن يكون إلى حدود المنطق الثلاثي القيم (حيث أضيفت إلى قيمتي الصح والخطأ قيمة ثالثة للحقيقة، الإمكانية، والاحتمال) التي لا يمكن القيام بنسبتها إليه. يجدر التفكير اذاً بوجوب تأريخه كتابات لوكازيفيتش (Lukasiewicz) (1920) وبوست (Post) (1921)، ونصوص لبيرس سنة (1909) جرى اكتشافها حديثاً تعطي «منطقاً ثالوثياً» معدّلاً و«صحيحاً عالمياً».

3 ـ عالِم الظاهراتية (Le Phénoménologue)

لقد أعطى بيرس لنظريته في المقولات اسم «فلسفة الظاهرات» (Phénoménologie) أو «بواكير التحليل الكشفي للمظاهر» (Phanéroscopie). فلسفة الظاهرات هذه لا تمت مع ذلك بصلة لفلسفة هوسرل (Husserl). وقد ذكر بيرس هذا الأخير مرة في سنة 1906، ولكن ليلومه ويطالبه بالاحتياط من النفسانية وانغماسه هو نفسه فيها. لم يستعمل بيرس تعبير فلسفة الظاهرات إلا خلال فترة قصيرة جداً من (1902) إلى (1904)، مع استعماله دائماً لكلمة «ظاهرة» بعلاقة مع المقولات، فلسفة الظاهرات أو بواكير الكشف الشعاعي (من اليوناني فانيرون Phaneron) وهي «وصف ما هو أمام العقل أو الوعي كما يبدو». وصف ليس هو «بشرح للطريقة التي يعمل بها العقل، ينمو، ويتلف»، فيصبح علم نفس، «نوع من علم نفس الروح»[20]. نفس الوضعية اذاً عند بيرس وعند هرسرل، ولو أمكن التفكير باللوم الذي يوجّهه الأوّل للآخر: فلسفة الظاهرات

Logique de Charles Sanders Peirce: De L'Algèbre aux graphes (Aix-en-Provence: = Editions de l'université de Provence, 1975), p. 166.

(20) 8.303. تعود المراجع إلى كلّ الاستشهادات التي سبقت مباشرة والتي لم تعط أي مرجع.

(الفينومينولوجيا) ليست بعلم نفس، وفلسفة الظاهرات تأخذ الأشياء كما تبدو دون أن تتساءل في ما إذا كانت واقعية أم لا. «الظاهرة» أو (Phaneron)، يقول بيرس بوضوح، هي «كلّ شيء بطريقة من الطرق أو بمعنى من المعاني، سواء كان حاضراً في الذهن، أو كان يتطابق مع شيء ما واقعي أو لا»[21]. ويمكن أن ندفع إلى أبعد من ذلك أيضاً: فلسفتا الظاهرات تنويان إطلاق اشكالهما السابقة للظاهرات، أشكالهما «الممكنة» (هوسرل)، «العناصر الشكلية»[22]، «العناصر غير القابلة للتفكك منطقياً»[23] (بيرس). يتوقف التشابه هناك، ولكن لا يمكن إهماله، لان هذا الالتقاء يظهر وكأنه مرحلة ضرورية للمسار التاريخي للفكر بعد فشل «فلسفة الظاهرات» الكَنْتية وعلم النفس الظاهراتي التجريبي.

التباعدات كبيرة، ولكن لا تحمل مع هذا أن كلّ عنوان في نظرية بيرس يطمح بأن يكون رسمياً ظاهراتياً. ويبدو، على العكس من ذلك، أنّها تشهد على إمكانية تطوير بواسطة طريقة أخرى غير طريقة هوسرل، فلسفة ظاهراتية تكون في الواقع أكثر مطابقة مع روح الفلسفة الأميركية، هي طريقة تجريبية. وبديهي أن تقود الطريقة الحدسية لهوسرل فلسفة ظاهرات مختلفة. «الشكل» معطى دفعة واحدة من خلال مراقبة بسيطة للروح «كجوهر». بما هو معروف، تعلم أكثر عن العارف منها عن المعروف: هي «قصدية». يفسر صعود الأرسطوية التومائية لهذه النظرية بشكل كاف هاتين الفرضيتين لهوسرل. ليس فقط أن بيرس لا علاقة له بفلسفة القرون الوسطى، بل اقتبس من دنس سكوت (Duns Scot) فكرة «الكليات» ـ يقول

(21) 1.284.

(22) 1.284.

(23) 1.288.

«عامة أو شاملة» ـ هي واقعية، ولكن هذه تكتشف بالمراقبة الاستقرائية التجريبية (لا الحدسية)، لتكون ظاهرات أو Phanerons.

يبدو أن بيرس قد يجد هذا الإسناد، السابق لقصدية الظاهرة نوعاً ما ظاهراتياً (ويمكن تأويل النصّ الوحيد الذي نملكه لبيرس في هذا المعنى)، لأن الفانيرون (phaneron) تكون، قبل أن تكون قصدية، ولا شيء أكثر من ذلك ليقال عنها: هو مثل «الانفعال البسيط» لمان دو بيران (Maine de Biran)، «من درجة أعلى من الانطباع الجسدي»، ولكن «أيضاً أدنى من الإحساس والفكرة»[24]. هو الحالة الأولى للفانيرون، الفئة الأولى لبواكير الكشف الشعاعي. ولا يمكن أن يكون عنده في هذه المرحلة أي قصدية ظاهراتية، لأن هذه «النوعية من الإحساس» أو لنحس، هي ما يعني بيرس «الانفعال البسيط»، ليست لا ذاتياً ولا موضوعياً، لا سلبياً ولا إيجابياً، وأيضاً أقل قصدية: هو موجود. وسيلتقي في فترة ثانية، لنقل هكذا، موضوع الإحساس: سينوجد من أجله لأنّه يرد على وجوده «الهنا والآن» (le hic et nunc de Duns Scot) في الحال. هذه هي المقولة الثانية من الظاهراتية البيرسية. ليس من مكان هنا إلا ويكون من أجل القصدية: المحسوس هو هنا بما هو محسوس، هذا كلّ شيء، ليس عنده بعدُ ماهية من ذاته: هو موجود بالنسبة للعارف، لا أكثر، في «الوعي المزدوج للجهد والمقاومة»[25]، مما يسمح بتقريب مرة أكثر بيرس من مان دو بيران. المقولة الثالثة من ظاهراتية بيرس هي

---

(24) Pierre Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1952), vol. 1, p. 96.

(25) رسالة بيرس لوليام جيمس في: Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings* (Boston: Little, Brown, and Company, 1935), vol. 2, p. 429.

الوحيدة من حيث القصدية، لكن بمعنى يمكن تركيبه بالكامل بالنسبة للمعنى عند هوسرل، تستطيع أن تكون فاعلة من خلاله. الأوّلية (priméité) «للانفعال البسيط» مرتبطة بالثنوية (secondéité) «للجهد والمقاومة». والثالوثية (tiercéité) هي عامة: من جهة الشخص هي عادة، وهي قانون من جهة الموضوع. تمتلك إذاً، مثل القصدية الهوسرلية، وحدة وقطبية مزدوجة: وحدة «ماهية» و«شمولية»، حيث يؤكّد مع دنس سكوت وهوسرل (Uber die ideale Einheit der Spezies) [في ما يتجاوز وحدة النوع المثالية] الواقعية بشكل مستقل تماماً عن الأوّلية والثنوية: الفانيرون شمولي بذاته[26]، قطبية إنسانية بالعادة، قطبية فيزيقية بالقانون. ولكننا سنراه، العادة هي قانون والقانون هو عادة. وهكذا، فإن الثالوثية البورسية قوضت جدار الاعتقاد بالحقيقة الخارجية للعالم ولتقول بعض الأشياء الصحيحة عن الإنسان وعن العالم.

4 ـ عالِم الدلالات

يعتبر بيرس أحد مؤسسي علم الإشارات الذي يسميه نظرية الرموز والعلامات. التفكير بالإشارة أو العلامة شغل مكاناً مفضلاً في مؤلّفه، ولكن لا يمكن فصله عن التحليل الشكلي للمظاهر. تحلل نظرية الرموز والعلامات الإشارة على ضوء ثلاث فئات: من الإحساس، والوجود، والتوسط. العلامة هي تمثل لشيء، وضع لشيء معين، لشخص معين. تخلق في فكر هذا الأخير دلالة مساوية، إذ هي أكثر تطوراً، وهي مفسرة للدلالة الأولى، وضعت لشيء ما هو بمثابة غرضها أو هدفها. ولكن ليس على كلّ وجه، فقط بالنسبة لنوع من فكرة هي الأساس للتمثل.

---

(26) 1.447 .

تضم نظرية الرموز والعلامات ثلاثة أجزاء: علم المنطق النقدي، علم البيان التفكيري وعلم قواعد اللغة التفكيرية. علم المنطق النقدي هو نظرية شبه ضرورية أو صورية للعلامات، فهي تهتم بما هو مطلوب من أجل أن يرد التمثل إلى غرض بطريقة صحيحة. أما علم البيان التفكيري فهو يعالج «الشروط الصورية لقوة الرموز أو الجذب الذي تمارسه على الفكر، بمعنى آخر، بمرجعيتها للمفسرين بصورة عامة»[27]. هو اسم آخر للذرائعية، هو نظرية دلالة العلامات. «أمعن النظر»، كتب بيرس في مقال سنة 1905، «ما هي الآثار العملية التي تعتقد أنّك تستطيع إنتاجها بواسطة موضوع إدراكك، إدراك كلّ هذه الآثار هي كلّ إدراكك»[28]. عندما تقرأ عند عملاني مثل ب. و. بريدجمان (P. W. Bridgman) بأن دلالة المفهوم «ما هي إلا مجموعة عمليات»[29]، وعند وضعيّ (من أنصار الفلسفة الوضعية) منطقي، مثل كارناب (Carnap) بأن «دلالة الجملة هي، بمعنى ما، مماثلة للطريقة التي نحدد بها حقيقتها أو خطأها»[30]، وعند فيتغنشتاين (Wittgenstein) بأن «دلالة الكلمة هي استخدامنا لها من اللغة»[31]، ندرك أن الفلاسفة الأميركيين يردون على نداء بيرس

---

(27) 1.559.

(28) 5.422.

(29) P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Science* (New York: Appleton Century Crofts, 1927), p. 5.

(30) Carnap, «Testability and Meaning,» in: Herbert Feigl and May Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science* (New York: Appleton-Century-Crofts, [1953]), p. 47.

(31) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus; (suivi de) Investigations philosophiques*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski; introd. de Bertrand Russell (Paris: Gallimard, 1961), parag. 43.

عندما يصطفون تحت راية العملانية، الوضعية المنطقية أو التحليل اللغوي. قواعد اللغة الصافية أو التفكيرية، هي في النهاية علم الإشارات بوصفها إشارات[32].

تقسِّم نظرية الرموز والدلالات العلامة بحسب المقولات الظاهراتية أو بواكير الكشف الشعاعية، إلى علامة نوعية، علامة وجودية، وعلامة عامة. وكل واحدة من هذه الانقسامات تنقسم بدورها بحسب الفئات الثلاث. وهكذا تكون الدلالة الوجودية أيقونة كما الأولى، علامة كما الثانية، رمزاً كما الثالثة. الأيقونة هي علامة ترجع للغرض بفضل الميزات التي تملكها والتي هي خاصة بها، سواء أكان الغرض موجوداً أم غير موجود: مثلاً الرسم التخطيطي. الإشارة هي علامة تردّ إلى الغرض واقع أنّه حقيقة تأثر بهذا الغرض. وتتضمن أيقونة، لكنها خاصة، لأن الإشارة ليست الجواب لغرض، بما أنّها تغييراته الواقعية بواسطة الغرض. وبهذا المعنى الدخان هو إشارة للنار، والرمز هو دلالة ترجع للغرض بفضل قانون «تداعي الأفكار» (Association d'idées)، مما يؤدي إلى أن الرمز يؤول كما برجوعه إلى الغرض. يتصرف الرمز من خلال وسيلة الجواب، ففي الجملة إيزيشيل (Ezéchiehel) يحبّ هولدا (Houlda)»، فعل «أحب» هو رمز، كما في كلّ تعميم لمفهوم اقتراحي، وبنفس العنوان. نفس العلامة يمكن أن تكون في نفس الوقت أيقونة، إشارة، ورمزاً. «لنأخذ مثلاً فعل (تمطر): الأيقونة هي الصورة الذهنية المركبة من كلّ الأيام الماطرة التي عايشها الشخص، الإشارة هي كلّ هذا الذي يشير إلى ذلك النهار مكانها في التجربة. الرمز هو الفعل الذهني الذي يوصف من خلاله ذلك النهار الممطر»[33].

---

(32) 2.229.

(33) 2.438.

ليس من السهل تحديد نظرية الرموز والعلامات لبيرس بالنسبة لمثيلتها عند سوسور (Saussure)، فمن بعض النواحي تشبه العلامة السوسورية العلامة البورسية: فالاثنتين هما غير «ماديتين». ولكن التمييز «دال ـ مدلول» لا يظهر عند بيرس، مع أنّه قد عرضه تحت شكله الرواقي (Sèmainôn- Sèmainoménos). هي هناك أحياناً مغفلة الاسم، في العلامة نفسها تبعاً لكونها أيقونة، إشارة أو رمزاً، فمدلول الأيقونة هو ما يميز الدلالة كما هي، ومدلول الإشارة هذا هو الإشارة. ومدلول الرمز هو المؤوّل، فالرمازة (sémiologie) عند سوسور هي لغوية وتجريبية، وهي عند بيرس منطقية ومقولاتية[34].

5 ـ الماورائي

يقابل المقولاتِ الظواهراتيةَ أو الأنطولوجيةَ الثلاث، ثلاثُ مقولات كوسمولوجية (كونية) يعطيها بيرس، كما المألوف، بحسب «روحها الاصطلاحية» أسماء يونانية ولكن بربرية: (tychisme)، (agapisme) (synéchisme)، تدير كلّ واحدة منها عالمها الخاص من التجربة. العالم الأوّل هو عالم الصدفة (tyché)، العالم الثاني هو عالم الحب (agape) التطوري، العالم الثالث هو عالم الاستمرارية (Synechéia)، وهو الشمولية الكاملة.

إذاً كان علينا مقارنة ما وراء الطبيعة عند بيرس مع غيرها لمفكر

(34) انظر مقالاتنا: «Peirce ou Saussure,» *Semiosis 1* et «Saussure et Peirce,» *Semiosis 2*,

أعيد إنتاجها في: Gérard Deledalle, *Théorie et pratique du signe: Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*, avec la collaboration de Joëlle Réthoré (Paris: Payot, 1979).

آخر، ومن أجل فهمها بشكل أفضل، نقارنها مع ميتافيزيقا كيركغارد (Kierkegaard)، فميتافيزيقا بيرس كما التي عند كيركغارد هي مقولاتية فعلاً: لحظة المرحلة الجمالية هي الأولى، وفترة المرحلة الأخلاقية هي الثانية، وأبدية المرحلة الدينية هي الثالثة. ولكن هذا يعني خاصة علاقة الله مع الأكوان، الكنائس والناس الذين يعتبر تقربهم من هذين المفكرين الوحيدين صادماً رغماً عن كلّ ما يتعارض بين عالم اللاهوت الذاتاني مع رجل العلم العقلاني. كما كيركغارد رهب بيرس من علم لاهوت الكنائس الذي نشر على الأرض (l'Odium Theologicum) بالرغم من معرفته أن الكنائس لعبت دوراً خيراً في تاريخ الحضارة. ليس أكثر من أنّه بالنسبة لكيركغارد لا ينكشف الله، حسب بيرس، على عقل الإنسان. ويوجد «أشخاص بأهمية حيوية»، والله هو من هؤلاء، حيث حقيقة الشيء «تدرك مباشرة». «من هنا تأتي فكرة كما تلك من الله، يتساءل بيرس، وإلا من التجربة المباشرة؟ افتحوا عيونكم وقلبكم - الذي هو عضو إدراك أيضاً - وسترونه»[35].

أورد بيرس الطريقة في مقال بعنوان **حجة مهملة مراعاة للحقيقة من الله** (*Un argument negligée en faveur de la réalité de Dieu*)، هو التسكع والتلهي الذي أدّى إلى ترك الروح تتأمل على مهل دون قصد ولا مشروع، كما في اللعب، دون قواعد مطلقاً، «ما خلا هذا القانون نفسه للحرية»[36]. العوالم الثلاث للتجربة، من تأمل الانسجام لهذه العوالم الثلاث، سيولد العجب وستفرض فرضية الحقيقة من الله بكامل اقتضائها كخالق «لاثنين من ثلاثة [عوالم] على كلّ حال»[37].

(35) 6.493.

(36) 6.458.

(37) 6.483.

وأخيراً تعرف بيرس مع كيركغارد على محدودية الإنسان وقدراته. قابلية الخطأ مذهب ثابت عند بيرس: لا يستطيع الإنسان حتّى الدخول «في سرّ قلبه الخاص ليعرف ماذا يعتقد وبماذا يشكّ»[38].

6 ـ خلاصة

بتقريب بيرس من المفكرين الأوروبيين الكبار لعصرنا، لا هدف لدينا غير جعله سهل الفهم بالنسبة للقراء الفرنسيين، ولا ننتظر لا أن نسترعي التماثلات ولا أن نطلق التأثيرات. لا شيء أقل شبهاً بالفلسفة الأوروبية إلا الفلسفة الأميركية، إذاً بيرس لم يمارس فعلياً أي تأثير على الفلسفة الأوروبية، وبدونه لن تكون الفلسفة الأميركية ما هي عليه. جيمس لم يكن ليصمد أمام نداءات الاسمانية. رويس لم يكن ليحلّ شاعرية الفلسفة المتعالية (Transcendantalisme) مكان علم منطق الجماعات المعسرة. ديوي يدين له في نظريته في البحث. ولم يستطع ديوي إنقاذ الذرائعية إلا بإعادته إلى مبدأ بيرس معناه الاصلي. لقاءات الواقعية النقدية والطبيعية مع فلسفة بيرس كانت كثيرة، وقد أشرنا إلى أهمها. يعتبر المذهب التجريبي المنطقي الأميركي **أوراق مجموعة** (*Collected Papers*) وكأنه العمل الأساسي للحركة، حيث إن لويس (C. I. Lewis) تلميذ بيرس من خلال رويس، هو واحد من الممثلين الأكثر تداولاً.

ستتحدث الفصول الأربعة اللاحقة عن المكانة التي شغلها فكر بيرس في الفلسفة الأميركية. لذلك لا فائدة من التركيز على ذلك هنا. نتمنى في الختام بأن تتفحص الفلسفة الأوروبية (دون عزل الفلسفة الإنجليزية، والتي في الإجمال تتنكر لها، ما عدا عالم المنطق

---

(38) 5.498.

رامسي (Frank Plumpton Ramsey) من كمبريدج) بجدية فلسفةً تعود صعوبتها إلى الحرص على عدم الكلام، إلا قول بعض الأشياء ذات المغزى: يتخطى الفيلسوف غالباً صعوبات أخرى وبكلفة أقل.



II - وليام جيمس
(1910 - 1842)
التجربة المحضة

«إذا كان بيرس عالم المنطق للذرائعية
فإن وليام جيمس هو شاعرها»[39]

تشارلز فرانكل

وليام جيمس، مثل بيرس، رائد ولكن من مزاج آخر تماماً، أكثر حدساً، وأكثر وداً وأكثر اجتماعية. هو يهتم بالإقناع أكثر من البرهنة، هو تنبُّئي أكثر منه منظِّر، شاعر أكثر منه عالم منطق، هو كوني ولكنه بنفس القدر أميركي، «من كلّ الفلاسفة الأميركيين، هو الأكثر أميركية». ويؤكّد بيري (R. B. Perry): تجريبي تعددي إنساني متفائل[40]. وستفتح له اتصالاته المتكررة مع أوروبا، وصداقاته التي

(39) Charles Frankel, ed., *The Golden. Age of American Philosophy* (New York: G. Braziller, 1960), p. 114.

(40) R. B. Perry, «William James-American and Cosmopolitan,» *The Listener* (January 1948), p. 29.

أقامها فيها، في فرنسا بصورة خاصة، مع رينوفييه (Renouvier) أوّلاً ومن ثمّ مع برغسون (Bergson) كلّ تلك الأبواب المتعلّقة بالمجلات، ومن بينها دور النشر، مما يعني أن جيمس هو من سيتعرف عليه الفرنسيون أكثر في السراء والضراء من بين كلّ الفلاسفة الأميركيين.

فقط من بين أعمال جيمس المهمة، بحثه في علم النفس، وهو **مبادىء علم النفس** (*Principles of Psychology*)، لم ينشر بالفرنسية، واحتمال ذلك أنّه ربما ارتُئِي أنّه من الأسهل والكافي ترجمة ملخصه، تحت عنوان **الموجز في علم النفس** (*Précis de psychologie*)، الذي حاز نجاحاً كبيراً في فرنسا. ولكن أثناء ذلك، هناك مظهر آخر تنبُّئي لفكر جيمس فات الفلاسفة الفرنسيين الذين كانوا سيربحون أكثر لو تأملوا في «ماقبل فلسفة الظاهرات»[41] (proto-phénoménologie) لكتاب **المبادىء**، التي استخلص هوسرل وفيتغنشتاين جزءاً منها بدل محاربة ما كانا يعتقدانه لاتعقلية في فلسفة الذرائعية.

1 ـ شخصيته ومؤلَّفه

ولد وليام جيمس في 11 كانون الثاني سنة 1842 في نيويورك. كان بكر عائلة من خمسة أولاد، اثنان منهم حازا شهرة عالمية: وليام كعالم نفس وفيلسوف، وهنري كروائي. وتحوي العائلة شخصية أخرى مشهورة، هنري جيمس، الأب، الذي يصنف من المفكرين الأكثر غرابة في المرحلة الأولى من تاريخ الفلسفة الأميركية[42].

---

(41) انظر في ما بعد.

(42) انظر أعلاه.

ولكن ما يهمنا هنا ليس الفيلسوف تلميذ سويدنبورغ (Swedenborg)، ولكن كونه والد وليام جيمس، فالتأثير الذي مارسه على أولاده تركز على تربيتهم ليس على الطاعة وإنما على «فن الفكر المناضل»، حيث كان قد عبّر عن بعض الأفكار المتناقضة، وترك لذريته «أن تناضل في هذا المجال»[43]. أبداً لم تكن الحوارات لتعنف أحياناً، يعرف هنري جيمس كيف يصون، وبشكل خارق، لحمة العائلة ويرسخها بعاطفة متينة متبادلة. لقد كانت عائلة جيمس مرتاحة مادياً، وتعيش في رخاء، لذلك لم يكن هدف النقاش الهموم المادية التي تفسّخ العائلات غالباً.

لقد كان هنري جيمس يحبّ السفر، فقد سمحت له ثروته بذلك، وكان يصطحب عائلته معه في أغلب الأحيان. التربية التي كان الأطفال يتلقونها كانت تتم بالصدفة، وبحسب البلدان التي يجتازونها، فأحياناً كانوا يوضعون في ثانوية، وأحياناً كان يعهد بهم إلى مربيات. وهكذا وُجد وليام جيمس في مدرسة داخلية متعددة اللغات في جنيف سنة 1855، ثمّ في لندن برفقة مربية فرنسية، ثمّ في ثانوية بولوني (Boulogne) سنة 1859–1860، ثمّ في رود آيلاند (Rhode Island)، ثم من جديد في جنيف (1859–1860)، ولاحقاً في بون (Bonn). وصل وليام جيمس إلى نهاية دراساته الثانوية مع كره عميق للرياضيات وعلم المنطق، ومعرفة جيدة باللغة الفرنسية والألمانيّة وانفتاح ذهني فريد من نوعه. وهنا تنبه والده بأنه ربما عليه إعطاؤه موقعاً. لم يكن الأمر يتعلق طبعاً بأن يفرض عليه ما يجب عمله، ولكن أن يعطيه الفرصة لعمل شيء ما. كان وليام قد قرر أن

(43) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings* (Boston: Little, Brown, and Company, 1935), vol. 1, p. 172.

يصبح رساماً، وأرسل إلى أميركا ليدرس الرسم مع أستاذ من اختياره هو و. م. هانت (W. M. Hunt)، ولكنه أدرك بعد سنة أنه كان قد أخطأ في ميله أو موهبته، فهو لن يكون ابداً إلا رساماً رديئاً، وكان يفكر «لا يوجد شيء في العالم أكثر حزناً من فنان رديء». باشر مع بداية عام (1861) دراسة الكيمياء في مدرسة لورانس العلمية في هارفرد، ولكنه كان غالباً يتابع المحاضرات فيها بشكل غير منتظم، ليجد نفسه متابعاً للمحاضرات في التاريخ الطبيعي، ليس لأنه لم يكن يهتم بالكيمياء، ولكن لأنّ شخصية أغاسيز (Agassiz) الذي كان يعلم التاريخ الطبيعي قد جذبته. ترك سنة (1863) نهائياً الكيمياء لصالح علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

كان وليام جيمس في الحادية والعشرين من عمره عندما أخذ خيار المهنة يطرح عليه بطريقة ملحة. وأمام تغيراته المستمرة التي أقلقت عائلته، قرر وليام جيمس أن يتخصص في الطب، ودخل المدرسة الطبّية في هارفرد سنة (1864)، ولكنه ترك في السنة التالية هارفرد والطب ليلتحق بأستاذه وببعثة للطبيعيين، الذين قصدوا تعقب مسيرة الأمازون. كان من نتائج هذه البعثة أنّها كرّهته إلى الأبد بالتاريخ الطبيعي. كان ينوي بفرح معاودة دراسات الطب، ولكنه مرض بعد عودته من البعثة، فوصف له باكراً الدواء الوحيد المعروف في العائلة، سفرة إلى أوروبا. ذهب وليام جيمس اذاً من جديد إلى ألمانيا لمتابعة العلاجات ومتابعة دراساته في الطب في الوقت نفسه. في ألمانيا بدأ فجأة بالاهتمام بعلم النفس. «أعتقد» كتب سنة (1867) «بأن الوقت قد حان للبدء بجعل علم النفس علماً، لأنه كان قد بدأ ببعض التدابير في المنطقة ما بين التغييرات الفيزيائية للأعصاب وظهور الوعي (تحت أشكال إدراكات حسية). ويمكن أن يوصل هذا بعيداً. أريد أن أكمل دراسة النقاط المكتسبة سابقاً، ومن الممكن أن أضيف إليها أنا بنفسي بعض

الشيء»[44]. ولكنه قبلاً، كان عليه أن ينهي دراساته في الطب، فعاد بسبب ذلك إلى أميركا وحصل على شهادته في الدكتوراه من هارفرد سنة (1869).

صحة جيمس غير الثابتة دائماً أجبرته في السنوات التالية على البقاء في منزله. وقد مرّ حينئذ بانهيار للأعصاب وصفه في فصل بعنوان **الروح المريضة**[45] (*L'âme malade*). والأدوية المتعددة التي جرّع إياها لم تكن لتحمل أي تغيير يستحق الذكر بالنسبة لحالته، وكان قد بدء يميل للفكرة بأنه كان مريضاً عقلياً عندما قرأ كتابات رينوفييه (Renouvier) المتعلّقة بقدرة الروح على الجسد. ومنذ ذلك اليوم بدأ يصارع المرض الذي انتهى بالانتصار عليه. لم يسترد صحته مباشرة، ولكن كان باستطاعته معاودة عمل منتظم ـ فدخل إلى هارفرد سنة (1872) كمدرب في علم النفس. وضع باكراً للتنفيذ مشروعه من سنة (1867) وسريعاً ألحق بمحاضراته في الفيزيولوجيا محاضرات في علم النفس، في الوقت نفسه الذي أوجد فيه أول مختبر لعلم النفس في أميركا سنة (1875). عاش جيمس من (1875) إلى (1892) حياة سعيدة وخصبة بفضل أليس جيبنز (Alice Gibbens) خاصة، التي كان قد تزوجها سنة (1878) والتي عرفت كيف تنظم له عمله بدقة: وقد قسم وقته بين عائلته ـ ولكن أقل مما فعل والده ـ ومختبره لعلم النفس، ومحاضراته وكتابة **مبادىء علم النفس**، ولأجله كان وقّع عقداً مع هنري

---

(44) William James, *Extraits de sa correspondance*, trad. Floris Delattre et Maurice Le Breton (Paris: Payot, 1924), p. 51.

(45) فلورنوي (Flournoy) ينقل بأن جيمس قد صرح إلى Abauzit بأن الحالة التي درست في هذا الفصل وكأنها لمراسل فرنسي كانت في الواقع له: (Théodore Flournoy, *La Philosophie de William James* (Saint-Blaise: Foyer Solidariste, 1911), p. 149 en note).

هولت وشـــركائه (Henry Holt & Co) السنةَ نفسَهـا لزواجه[46].

لـم تنشر الأصول إلا سنة (1890)، ومع ظهورها كانت مهنة جيمس عالم النفس قد اكتملت. وقد كتب أيضاً ملخص المحاضرة (الملخص) ليرضي ناشره مع بعض المقالات من المجلات، ولكن ما أن تمّ عقده حتّى ترك علم النفس لصالح الفلسفة باكراً جداً. ولا يجب أن ننسى أن جيمس كان قد رافق بيرس منذ (1870). إنّه لشائك أن نلاحظ من جهة أخرى أن جيمس قد أنتج مؤلّفه النفساني حين كان حاملاً للقب أستاذ في الفلسفة، وبأنه كتب كتابه الأوّل عن التعميم الفلسفي أثناء المرحلة حيث كان رسمياً أستاذاً في علم النفس (1897–1889).

لقد سبق ووصفنا العمل الذرائعي لجيمس، لذلك سنكون مختصرين. أعاد جيمس سنة (1898) اكتشاف مبدأ الذرائعية «المفاهيم الفلسفية ونتائج التطبيق» وطبقها على المسألة الدينية[47]. فقد عمل على التعرف إلى هذه الفلسفة التي سماها «ذرائعية» في محاضرات شعبية لامعة[48]، التي لم تقنع الفلاسفة، مع استثناءات نادرة، بالرغم من الإيضاحات التي وجهتها الانتقادات في أماكن محددة[49].

---

(46) من بين أبحاث جيمس، تجدر الإشارة، إضافة إلى تلك المعروضة في: William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890),

أبحاثه في علم النفس التربوي (*Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (New York: Henry Holt and Company, 1899)),

وأبحاثه الماورائية *Memories and Studies* (New York: Longmans, Green, 1911).

(47) *The Varieties of Religious Experience*, conférences Gifford d'Edimbourg, 1901-1902.

(48) Conférences Lowell de Boston, 1906, publiées en 1907.

(49) *The Meaning of Truth*, 1909.

جيمس الذي لم يكن يطمح إلى أكثر من أن يكون معتبراً من قبل زملائه كفيلسوف كبير ناضل في السنوات الثلاث الأخيرة من حياته ليجعلهم يقرون بقيمة فلسفته. كان من الممكن أن يتوصل إلى ذلك (في (pluralistic universe)، محاضرات (Hibert d'Oxford) (1908)، التي استقبلت بنجاح) لو سمحت له صحته أن يواصل جيداً العمل الكبير الذي كان قد اقترحه بأن يكتب في سبيل الفلاسفة فقط[50]. ولكن مع الأسف، بعد عودته من أوكسفورد عاد ليقلق بخصوص قلبه. وفي سنة (1899) ضاع أثناء نزهة، وكان قد مشى خلال ثلاث عشرة ساعة ليجد طريقه، وعاد ولكن مع جرح صُمَيْمي. وكما كان قد استرد صحته خلال إقامة لسنتين في أوروبا. أراد جيمس معاودة السفر إلى أوروبا، فأبحر في بداية سنة (1910)، ولكن النضالات التي خاضها للدفاع عن الذرائعية كانت قد أضنته لدرجة أنّه بالكاد كان قد رحل حتّى أدرك أن نهايته كانت قريبة، فطلب بأن يعيدوه إلى منزله. وقد توفي في منزله في نيو هامبشاير (New Hampshire) بعد ثمانية أيام من عودته في 26 آب (1910).

مهما كان باستطاعة جيمس أن يفعل ، فلا يجب أن نحكم إلا على ما قام به فعلياً. وكونه لم يستطيع أن يبني نظاماً فلسفياً، فهذا يتطابق جيداً مع ما نعرفه عن حياته وعن طبعه. إن مزاجه والتربية التي تلقاها جعلا منه الفيلسوف الأميركي الذي هو، وكانا قد أعداه سلفاً لدور الرائد الذي كان له في كلّ المهن التي دخل إليها.

---

(50) *Some Problems of Philosophy* (New York: Longmans, Green and Co., 1911),
التي هي مشروع كتاب قال بيري (Perry) بأنه كان «الأكثر تقنية والأكثر متانة» من أعمال جيمس. وقد جمع بيري مختلف الدراسات التقنية المتنوعة لجيمس في: William James, *Essays in Radical Empiricism* (New York: Longmans, Green, and Co., 1912).

ولو أن جيمس لم يعرف المطهر بشكل كبير في الولايات المتحدة الأميركية، إلا أنّه أيضاً كان هناك وقت حيث لم يعد نشر مؤلّفاته الأكثر تقنية. فليس إلا منذ عدة سنوات استطعنا أن نتصرف بطبعة مبنية على الأصول لأغلب مؤلّفاته مع مجموعة فاخرة (*The Writings of W. James*) ويعود الفضل في ذلك إلى جون ماك ديرموت (John McDermott).

2 ـ فلسفته

الغرابة في فرضيات جيمس والحماس الذي عرضها فيه يشرح التأثير الذي مارسه على قرائه ومستمعيه وعدد الدعوات الفلسفية التي استثارها أو شجعها. هذا الحضور لجيمس في الفلسفة الأميركية لا يمكن ترجمته، سنستخدمه لنعبر عنه بالشهادات العديدة التي نملكها[51] ونحن مقتنعون بأن الروح الجديدة التي بثها في «النادي الميتافيزيقي» لم تكن لتحيي الفلسفة الأميركية إذا لم يكن صوت جيمس موجوداً ليوصلها، مهما كانت، فضلاً عن ذلك قيمة فلسفة جيمس.

إذا أخذنا فلسفة جيمس بحدّ ذاتها فهي غامضة. وقد وجدنا بأن ذرائعيته هي أكثر «سحرية» منها «منطقية»، أما بالنسبة إلى فلسفته بحصر المعنى، والتي يسميها «تجريبية جذرية»، فهي قابلة للتأويلات

---

(51) لنتمثل بشهادة بيري: «أستطيع حتّى تذكر حالة الأمكنة ـ داخل القاعة في Seven Hall، المكتب الذي شهدت معه المحاضرة كثيراً من الحريات والإيماءات التي كان يوصل لنا من خلالها بطريقة حيوية حدس واقعية الحس المشترك. وأعترف منذ ذلك اليوم، لم أعد أضع موضع شكّ الاعتقاد بأن التجربة الإدراكية تكشف لنا عالماً مألوفاً مسكوناً بأجسادنا المدركة وبتلك العائدة لجيراننا والمحددة ببداهة حواسنا» (*Contemporary American Philosophy* (London: G. Allen Unwin, [1930])),
مقال لبيري ص 189.

المتنوعة. وسنقدم اثنين من هذه التأويلات، التأويل التجريبي والتأويل الواقعي، وسنعيد التفتيش عن القاسم المشترك.

أ ـ جيمس، الفيلسوف التجريبي

لا نريد القول، باستعمالنا للوصف «تجريبي» بأن جيمس هو مجرب، في حين أنّه أسس مختبر علم النفس في هارفرد، وبأنه فعلياً جرب بعض نظرياته النفسانية، فهو ليس كذلك، لأنه جرب أو اختبر قليلاً جداً هو بنفسه. وكان شغل المختبر قد أتعبه كثيراً، فعَهِدَ بالمختبر سريعاً إلى مونستربرغ (Munsterberg)، ولأنه لم يكن يحبّ هذا البحث في التفاصيل، مع اقتناعه بضرورته[52].

وكان قد كتب إلى أهله في ما يختص بالأبحاث التي كان قد قام بها مع بعثة أغاسيز: «إذا كان يوجد شيء أكرهه فهو أن أجمع أو أنظم. لا أعتقد بأن هذا يتناسب مع عبقريتي [..]، فأنا مقتنع نهائياً بأنّني خلقت من أجل الحياة التفكّرية أكثر من الحياة العملية»[53].

---

(52) حتّى في دراسة المسألة الدينية: العلم النقدي للأديان [. . .] كتب في: *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green and Co., 1902), p. 456,

يستطيع عند الاقتضاء طلب الانضمام الشعبي الشامل أكثر من ذلك الذي يرجى من العلوم الفيزيائية. حتّى الأشخاص الذين لا يكونون هم أنفسهم متدينين يستطيعون قبول خلاصات بثقة، كما يقبل العميان حالياً الواقع البصري ـ ويبدو أنّه من الغباء رفضه. ولكن أيضاً كما يجب تغذيته أوّلاً وباستمرار التحقق لاحقاً من كلّ ما يتعلق بالحقل البصري من خلال وقائع مجربة عبر أشخاص يستطيعون أن يروا. يتعلق علم الأديان أيضاً في مواده الأوّلية بوقائع التجربة الشخصية التي عليها أن تتطابق مع التجربة الشخصية طوال فترة انبناءاتها النقدية. ولا تستطيع أبداً أن تكون بمنأى عن الحياة المحسوسة. وتجدر الملاحظة أنّه إذا كانت التنوعات هي بالفعل تجميع لحالات خاصة، فلا تفترضها إذن أي أبحاث تجريبية بالمعنى الصرف للكلمة.

(53) Perry, *The Thought and Character of William James, as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings*, vol. 1, pp. 223 et 220.

جيمس إذاً هو في الغالب منظِر، وعلى وجه الدقة أكثر: هو فيلسوف التجريب.

مبدأ الذرائعية هو المبدأ الأساسي للتجريبية الجذرية المدركة كفلسفة للتجريب، فنظرية الذرائعي عن الحقيقة والدلالة ليست إلا نتيجة طبيعية نظرية. يرجع جيمس بصورة دائمة إلى مبدأ الذرائعية، فنجده في بحثه في علم النفس التطبيقي في تعريف الماهية: «ماهية الشيء، هو خاصيته الأهم بناء على ما أفتش عنه، ويجب أن يكون لهذه الخاصية، هذه الصفة امتياز إيحاء بعض النتائج بشكل أوضح مما يفعله ما هو معطى دفعة واحدة»[54]. ونقرأه في **الذرائعية** (*Le Pragmatisme*): الواقع الملموس الذي يتأكد في جذور كلّ التميزات، مهما كانت درجة نفاذها التي يقوم بها الفكر، لأنّه لا يوجد تمايز واحد فقط يكون الأكثر إعداداً والأكثر رهافة الذي ينقل إلى شيء آخر غير الاختلاف الممكن في النتائج العملية. وأيضاً للحصول على وضوح تام في الأفكار المرتبطة بهدف ما يتوجب علينا فقط أن نتبصر بالآثار ذات الطابع العملي التي ندركها قابلة بأن تحتوي الانطباعات التي ننتظرها منها، وردات الفعل التي يجب أن نتحضر لها. فبإدراك المعاني المجردة المباشرة أو البعيدة للهدف، يقتصر اذاً كلّ إدراكنا للهدف بحدّ ذاته، حينما يكون الإدراك غير مجرد من كلّ دلالة ممكنة»[55]. نجده أيضاً في مقدمة بحثه الكبير عن الفلسفة: «القاعدة الذرائعية هي أن دلالة المفهوم يمكن أن تنوجد دائماً، أن لم يكن في بعض الاختلاف الشخصي الذي يعينه مباشرة، على الأقل في بعض الفروقات الخاصة في مجرى التجربة

---

(54) *Précis*, pp. 473 et 477,

جيمس هو من أشار.

(55) ص 49-50.

الإنسانية التي يكفي أن تكون صحيحة بالنسبة له حتّى تكون محرضة»[56].

أصبحت نظرية الحقيقة والدلالة، فلسفة الأخلاق ومفهوم الدين المقترحة من جيمس، عند صدورها، أكثر وضوحاً. نفكر بالحل لمسألة الحقيقة حينما نتكلم عن الذرائعية: فالفكرة هي صحيحة إذا كان لها نتائج جيدة، إذا كانت مثبتة. بالنتيجة: أ ـ «تصل الحقيقة إلى الفكرة»[57]، ب ـ الفكرة «تصبح صحيحة، تعود صحيحة بواسطة الأحداث»[58]، وإذا أمكن لكلمة أن تحتمل معنيين، سنقول بأن المعنى الذي يتحقق، حرفياً «هو حدث صحيح»، وهي الجيدة، والصحيحة، والأخرى لا.

«تحضر المسائل الأخلاقية»، كتب جيمس في **إرادة الاعتقاد** (*The Will to believe*)، «مباشرة كمشاكل، حيث الحل لن يكون متعلقاً بالبرهان المحسوس»[59]. ولا تتعلق أيضاً بمبدأ الذرائعية: الفكرة التي تتحقق هي صحيحة، الفكرة التي لا تتحقق أو تبرهن هل هي خطأ؟ فإذا هي في تناقض مع الوقائع أو الأحداث نعم، مثلما يلاحظ في العلوم الطبيعية. وإذاً هي لا تتناقض مع الوقائع، ولكن لا يمكن أن تبرهن كما في المجال الأخلاقي، حيث الحل لن يكون متعلقاً بالبرهان المحسوس «هي ليست خطأ ولدينا الحق في اعتبارها صحيحة. وهذا الاعتقاد غير المبرر في حقيقة فكرة كينونة موجودة دائماً، قال جيمس، التبرير نفسه لحقيقة الفكرة: «الإيمان بحدث

(56) *Some Problems of Philosophy*, chap. 4.

(57) *Pragmatism* (New York: Longmans, Green and Co., 1907), p. 201.

نتبع النصّ الإنجليزي وليس الترجمة الفرنسية كما يلي: «الحقيقة هي الحدث الذي ينتج بواسطة فكرة»: *Le Pragmatisme* (Paris: Flammarion, 1968), p. 144.

(58) المصدر نفسه.

(59) *La Volonté de croire*, p. 42.

يمكن أن يساعد في خلق الحدث»[60]: لنثق بنزاهة شخص دون أن يكون لدينا يقين بذلك يمكن أن تكون نتيجة التحقق من اعتقادنا، لأن هذا الاعتقاد المسبق بالنزاهة لهذا الشخص يمكن أن يكون السبب في نزاهته في الحالة المعينة.

بتطرقه لاحقاً في نفس الدراسة للمسألة الدينية، وجد لها جيمس حلاً ذرائعياً شبيهاً بذلك الذي أعطاه للمسألة الأخلاقية، يعبر هذا الحل بعض الشيء عن رهان باسكال (Pascal). «نتأكد قبل كلّ شيء»، كتب هو، «بأن الدين يتمثل كخيار مهم. نحن مفترضون، من الآن، رابحين أم خاسرين بعض المنافع الضرورية للحياة بحسب ما إذا كنا نملك الإيمان أم لا. **ثانياً**، الدين هو خيار إجباري، على امتداد هدفه، لا يمكننا الهروب من هذا الخيار ببقائنا مشككين، أو بانتظارنا أن يأتي الضوء لينيرنا، لأنّه، ولو كانت هذه الوسيلة تجنبنا الخطأ، إن حدث حيث الدين يكون خاطئاً، نضيع المنفعة التي يسمح لنا بها في حال أن كان صحيحاً، وهذا أيضاً بلا شكّ إذا اخذنا جانب عدم التصديق أو الاعتقاد»[61]. يتوجب علينا إذاً الاعتقاد، ليس فقط حتّى لا نخاطر إلا بالربح، ولكن لأن للخطر مكافئته ـ في حالة الخسارة ـ بالنتائج التي يسديها هذا الخطر الإيجابي للإنسان: قوة الروح التي تعترضها إرادة الاعتقاد لا يمكن إلا أن يكون لها نتائج نافعة للمؤمن ومستعدة لتبرير إيمانه.

فلسفة جيمس يمكنها ألا تكون إلا مجموعة حلول مؤقتة، حيث سمح مبدأ الذرائعية بإعطائها لبعض المشاكل الخاصة. سيكون من الإنصاف بالتالي التشديد على مبدأ الذرائعية، الذي هي موقف

---

(60) المصدر نفسه، ص 45.

(61) المصدر نفسه، ص 46–47.

فلسفي، أكثر من التشديد على الأطروحات الفلسفية بحدّ ذاتها. لن نقوم، في الحقيقة إلا باحترام التأويل الذي كان جيمس قد اقترحه بنفسه عن فلسفته سنة (1897). «هذا تجريب»، كما كان يقول، لأن «الخلاصات الأكيدة التي تلامس مواد الحدث لن تكون معتبرة بوجه آخر إلا مثل الفرضيات التي كانت هدفاً لتعديلات في مجرى التجربة المستقبلية»[62]. هو تجريبية «جذرية» لأنّه «يعالج المذهب الأحادي بحدّ ذاته كفرضية»[63]. هو تعددية، لأن «وحدة العالم هي وحدة المجموعة»، وبأن جهودنا الأقوى تهدف بشكل أساسي إلى تحرير العالم «من هذا الشكل الأوّلي وغير الكامل»، مع اليقين بأن «الوحدة المطلقة» التي يتصورها العقل ليست إلا «حدّاً تصورياً»[64]، وليس الأمر هكذا أبداً (Ever not quite).

ب ـ جيمس الفيلسوف الواقعي

واقعية جيمس هي أساس الواقعية الجديدة التي أوصى بها، وازدرائه مذهب المثالية ومفهومه عن الوعي والتجربة. وقد ظهرت اللامثالية لجيمس خاصة في **الكون التعددي** (*A Pluralistic Univers*) (1909)، ولكن يوجد تعابير متعددة تدلّ على ذلك في مراسلاته. وهكذا، كان قد كتب سنة (1880) في رسالة موجهة إلى رويس (Royce): «حكمي المسبق الأحمق ضدّ كلّ الهيغليين ما عدا هيغل زاد الأمر سوءاً. هذه المظاهر من النبوءة! وهذا العقم ليتأمل الجميع سُرَّتَهم وبالمقطع اللفظي Oum! [..]. يبدو لي الضعف وعدم القدرة التي أظهرها كيرد (Caird) في نهاية عمله عن كَنْت ببساطة شديدة

(62) المصدر نفسه، ص 13.

(63) المصدر نفسه.

(64) المصدر نفسه، ص 13-14.

فاضحة، بعد بداية لم تخل من المباهاة [..] كلّ هؤلاء الذي استبطنوا المدى أنا مقتنع بأنهم أصحاب أساطير»(65). وحكم جيمس المسبق ضدّ الهيغليين في (*A Pluralistic Universe*) لم يأذن بأي استثناءات، وقد صور هيغل «كمراقب ساذج»، «مهووس بتفضيل مسخط لرطانة تقنية ومنطقية»(66).

ويعتبر مقال جيمس تحت عنوان **هل الوعي موجود** (*Does Consciousness Exist*) المنشور في جريدة الفلسفة سنة (1904) وأدرج في **مقالات في التجريبية الجذرية** (*Essays in Radical Empiricism*) (1912)، أفضل حجة لهؤلاء الذين يعتقدون بأن جيمس واقعي. لا يمكن إلا أن نكون متأثرين، على كلّ حال من تشابه وضع جيمس مع وضع بيري. وكنا قد ذكرنا سابقاً هذا النصّ المهم عندما كنا نتكلم عن أصول الواقعية الجديدة. ويتوجب علينا هنا تحليله أكثر بالتفصيل. وكانت الكَنْتية الجديدة قد طردت الأشكال القديمة للثنائية أو الثنوية، ولكن ظل الاعتقاد سائداً بأن الوعي هو ذاتي - موضوعي، وبأن الحاوي له محتوى. رمى جيمس هذه النظرية. وبحسبه لا يوجد إلا «مادة واحدة (Stuff or Material) في العالم» حيث كلّ شيء مركب، «التجربة المحضة»(67).

ليس «للتجربة [..] هذه الازدواجية الداخلية: وفصلها إلى وعي ومحتوى لا يتم بالطرح، ولكن بالجمع». والجمع هو إما فيزيقي وإما نفساني. وهكذا فاللوحة المعروضة في متحف أو في معرض للرسم هي في الوقت نفسه شيء وفكرة، فهي تشكل جزءاً من عالم

(65) James, *Extraits de sa correspondance*, pp. 73-74.

(66) *Philosophie de l'expérience*, p. 81.

(67) Parag. 1.

الأشياء الذي له تاريخه، وعالم الأفكار الذي له أيضاً تاريخه. السيرة الذاتية لمن ينظر إلى اللوحة[68]. يتفحص جيمس في ما بعد التجارب غير الإدراكية والتي يعتقد بأنها إرادية وذاتية. هي بالنسبة له موضوعية وذاتية. «يتضمن الوعي نوعاً من العلاقة الخارجية ولا يشير إلى **مادة** (Stuff) أو طريقة كينونة خاصة. الصفة الخاصة لتجاربنا تعني أنها ليست فقط موجودة، ولكنها معروفة. ما يُشْرَح من خلال صفتها «واعية» يُشرح أفضل بكثير من خلال علاقاتها المتبادلة: هذه العلاقات بحدّ ذاتها هي التجارب»[69]. وهذا ما يسمّى «الواقعية المنطقية» لجيمس التي جعل منه بيري أساس واقعيته الجديدة.

الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذه النظرية ليست بقليلة. يجاوب عليها جيمس مسبقاً. على ماذا تشمل «التجربة المحضة»؟ على لا شيء، يقول لا يوجد فيها شيء «يوجد مواد» أكثر مما يوجد «طبائع» في الأشياء المجربة»[70]. كيف يميز بين عالم الطبيعة وعالم الفكر؟ العالمان يختلفان ليس بسبب غياب أو حضور الامتداد [هذا ضدّ ديكارت] ولكن بسبب علاقات الامتداد التي توجد في كلّ واحد من هذين العالمين». وتحصيل حاصل أنّه توجد صفات أخرى في العالمين، ولكن تحت أشكال مختلفة: النار العقلية هي نار لن تشتعل بحطب حقيقي، والماء العقلي هو ماء لن يطفئ بالضرورة حتّى ولا النار العقلية. السكين العقلي يمكن أن يكون منسلاً، ولكن لن يقطع الحطب الحقيقي. مثلثات عقلية يمكنها أن تكون مروسة (دقيقة الرأس)، ولكن رؤوسها لن تجرح. والعكس يحصل مع أغراض حقيقية، حيث النتائج تمثل دائماً. وهكذا، فالتجارب العقلية

---

(68) Parag. 2.

(69) Parag. 3

(70) Parag. 5

مفصولة عن التجارب الواقعية، اشياء الأفكار التي عندنا متخيلة أو حقيقية، ويترسبون سوياً كما الجزء الثالث من ركام التجربة الشاملة تحت اسم العالم الفيزيائي»[71].

وأنهى جيمس مقاله بهذه الاسطر: «يتسبب لي هذا بكثير من المتاعب، بأن أفكر بأن خلاصتي ستظهر مادية أمام أعين عدد كبير من المهتمين. ولكن أحياناً لا أستطيع الهروب من ذلك، لأني أنا أيضاً لدي حدسي وعلي إطاعته[72] [..] فأنا أكون أيضاً أحدهم الذي أكونه مهما يكن في ذاتي التيار الفكري [..] ليس إلا الاسم التقريبي الذي سيظهر، عندما أتفحصه بهدوء، خاصة لفهم المجرى لتنفسي (Breathing) [..] النفس (Breath) [..] هو، وأنا مقتنع بذلك، الماهية التي بناها الفلاسفة للذات التي يعرفونها تحت اسم «الوعي». **هذه الذات هي اصطناعية، بينما الأفكار في المحسوس صنعت من نفس المادة** (Stuff) التي للأشياء[73].

التعريف الذي كان جيمس قد أعطاه في نهاية حياته عن التجريبية الجذرية هو بمثابة حجة أخرى للذين يريدون أن يروا في جيمس الواقعي. وكان جيمس قد كتب في مقدمة كتابه **معنى الحقيقة**[74] (*The Meaning of Truth*)، بأن «التجريبية الجذرية تحتوي قبل كلّ شيء مسلّمة، ثمّ تأكيداً للواقع، وأخيراً خلاصة كاملة».

---

(71) Parag. 6.

(72) نحن من يشير إلى ذلك. وكل المقاطع الأخرى بالحرف الأسود من الاستشهادات كما في *Does Consciousness Exist?* هي لجيمس.

(73) Parag. 8, in: William James, *The Writings of William James; a Comprehensive Edition*, Edited, with an Introd., by John J. McDermott (New York: Random House, [1967]), pp. 179-183.

(74) ص XI.

والمسلّمة هي مبدأ الذرائعية. تستخدم لتميز الواقعي من الفكري، أو بالأحرى ما يجرب وما لا يجرب، أو ما يسمح بإدخال الفكر الذي يجرب في عالم التجربة المحضة. ليست التجريبية إذاً إلا مسلّمة الواقعية. الواقع حيث التأكيد هو أحد عناصر التجريبية الجذرية وأن علاقات الأشياء قابلة للتجريب المباشر هي الأشياء بحدّ ذاتها لا أكثر ولا أقل. الخلاصة العامة هي أن العلاقات تشكل جزءاً من التجربة[75]: «يجب أن تكون العلاقات التي تربط بين التجارب هي نفسها علاقات مجربة، ويجب اعتبار كلّ علاقة مجربة «كواقعية» مثل أي شيء آخر في النسق»[76].

ج ـ جيمس، فيلسوف لامنهجي، أو ماقبل ظاهراتي؟

تبدو لنا واقعية جيمس متناقضة مع تجريبيته في أكثر من نقطة: الأفكار التي هي هنا فرضيات هي هناك أشياء، والتجربة هي مجردة في الواقعية، وذاتية في التجريبية، أحادية-تعددية في **مقالات في التجريبية الجذرية** (*Essays in radical empiricism*). جيمس هو ازدواجي في **مبادئ علم النفس** (*The principles pf psychology*). صحيح أن «تيار الوعي» له في البحث في علم النفس انعكاسات التجربة المحضة[77]، وان جيمس يعتقد بأن ذرائعيته ليست بالضرورة مرتبطة بتجريبيته الجذرية[78]. لقد اعترضنا على تجريبتيه لعدم كونها

---

(75) ص XIII.

(76) «A World of Pure Experience,» in: James, *Essays in Radical Empiricism*, p. 42.

(77) انظر: Dewey, «The Vanishing Subject in the Psychology of James,» in: John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, [1946]).

(78) Lettre à Flournoy, dans: James, *Extraits de sa correspondance*, pp. 279-280.

«صلبة (tough-minded) بالقدر الذي يريد، ليترك نفسه يذهب إلى فلسفة» لينة (tender - minded) في **إرادة الاعتقاد** (*The Will to Believe*) ولكننا رأينا في الحقيقة أن إرادة الاعتقاد تعني واجب الاعتقاد.

لا فائدة من مضاعفة الأمثلة على التناقضات المتمثلة في نظريات جيمس. ويمكن أن لا يكون هناك تناقض، ولكن ببساطة عدم قدرة من القارئ لمن أوجد الرؤية التنبُّئية، السابقة لهوسرل وفيتغنشتاين عندما، وليهرب من الازدواجية التي استبعدها فضلاً عن ذلك في «المبادئ»، أجبر على تبني موقف ماقبل ظاهراتي[79]. «المبادئ» الذي كان الكتاب المفضل لهوسرل وفيتغنشتاين. وهذا الأخير الذي قد لا يكون عنده في مكتبته كتاب آخر عن الفلسفة خلال فترة طويلة.

لقد قرأ هوسرل كتاب جيمس منذ صدوره، والذي ساعده كما سيقول في سنة 1900، ليخرج من النفسانية، لم يكن جيمس يرغب في وعي التفاعل مع الظاهراتية، ولكن المواقع المتبادلة بين جيمس وهوسرل تظهر تشابهات مدهشة. لنذكر اثنين منها: **الأوّل** بالنسبة لهوسرل، مبدأ المبادئ هو أن كلّ حدس واهب أصلي هو منبع لقانون المعرفة، وكل ما يقدم لنا في الحدسي بطريقة أصليّة (في واقعيته الجسدية تقريباً) يجب أن يكون مستقبلاً ببساطة من أجل ما

---

(79) Bruce W. Wilshire, *William James and Phenomenology; a Study of The Principles of Psychology* (Bloomington: Indiana University Press, 1968), and «William James's Theory of Truth Phenomenologically Considered,» in: Peter Caws, *Two Centuries of Philosophy in America*, Edited and with an Introd. by Peter Caws (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 104-112.

يعطيه، ولكن دون تجاوز الحدود التي يعطى فيها اذاً[80]. وهو أساسي بالنسبة لجيمس وهدف كلّ تفكير [..] لا أكثر ولا أقل مما يفكر الفكر، بالضبط مثل ما يفكر به الفكر»[81].

أما هدف التشابه الثاني فهو القصدية. ونعلم بالنسبة لهوسرل بأن «ماهية كلّ كوجيتو حالي تفترض بأن يكون الوعي بشيء»[82]. ويدعم جيمس أيضاً ـ وكما سيفعل الواقعيون الجدد ـ القول بأن كلّ معرفة هي حضورية (presentative)»[83]: ولا تتثبت بالعقلي، ولكن بالأشياء. وكتب جيمس في الإحساس والإدراك: «نحن ندرك الواقع كحقيقة خارجية حاضرة مباشرة، في حين أن أشياء «الفكر» وإدراك المعاني المجردة لا تظهر حاضرة بهذه الطريقة الفيزيائية المباشرة»[84]. «في كلّ المرات لا يكون للفعل وعي بسيط بالأشياء»، يقول هوسرل [..] ينتج فصل بين الشيء والهدف القصدي الكامل». تبدو اذاً بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة لجيمس «ممثلة»[85] لأهداف الخطاب ـ

---

(80) Husserl, *Ideen*, 1933, parag. 24, trad. Ricoeur, Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur (Paris: Gallimard, 1950), p. 78.

(81) James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, p. 276, and Wilshire, *William James and Phenomenology; a Study of The Principles of Psychology*, p. 121.

(82) Husserl: *Ideen*, 1933, parag. 36, and *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 115.

(83) Wilshire, Ibid., pp. 162-163.

ما كان يقوله هوسرل عن تحليل جيمس للتجربة «(présentative)» بأنها كانت لماعة وعن الذي مارسه جيمس عليه بأنه كان ذا مغزى عميق (المصدر المذكور، ص 162).

(84) James, *The Principles of Psychology*, vol. 2, p. 2.

(85) Husserl: *Ideen*, parag. 37, and *Idées directrices pour une phénoménologie*, pp. 120-121.

وهذا ما لا يوافق عليه الواقعيون الجدد. وبفضل هذا التموضع، يتابع هوسرل، نواجه في الوضع الطبيعي، وكأعضاء في العالم الطبيعي اذاً، لا أشياء طبيعية بسيطة، ولكن قيماً وأهدافاً عملية من كلّ نوع، مدن، طرقات، مع تجهيزاتها للإنارة، السكن، الأثاث، النتاج الفني، الكتب، الأدوات .. إلخ[86]، «فالإدراك» الجيمساني (نسبة إلى جيمس) كما «الكوجيتو» الهوسرلاني إرجاعي، قصدي، والتجربة هي (de aussi bien que dans la nature)، كما يقولها ديوي. ما هو مجرب، ليس التجربة، «ولكن الطبيعة: الحجارة، النباتات، الحيوانات، الأمراض، الصحة، الحرارة، الكهرباء... إلخ»[87].

أما من جهة فيتغنشتاين، فهو يكتب في التحقيقات: «[..] عمل جيمس على إبراز بأن «الذات» قوامها بصورة أساسية من الحركة الخاصة في الرأس ما بين الرأس والعنق». لم يكن ما أظهره استبطان جيمس الدلالة لكلمة «ذات» (لأن هذا يعني شيء ما، مثل «شخص»، «إنسان»، هو نفسه، أنا نفسي) ولا التحليل لطبيعة مشابهة، ولكن حالة الانتباه للفيلسوف الذي تلفظ من سره كلمة «ذات» ويعمل على تحليل معناها. (وهذا نفسه يعلم أشياء كثيرة)»[88]. نقول إنه يعلم أشياء

---

(86) المصدران نفسهما على التوالي، الفقرة 37، وص 120-121.

(87) John Dewey, *Experience and Nature* (London: G. Allen and Unwin, 1929), p. 4a.

نذكر بأن فكرة جيمس عن الإدراك هي التي قادت ديوي إلى الوظيفية. وويلشير (Wilshire) له الحق بالقول بأن جيمس ليس هو بالاستبطاني ولا السلوكي بالمعنى التاريخي المعطى لهذه التعابير: Wilshire, *William James and Phenomenology; a Study of The Principles of Psychology*, p. 7.

ولكن هل هناك فرق كبير بين وظيفية ديوي والوظيفية الجيمسية لهوسرل؟

(88) Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus; (suivi de) Investigations philosophiques*, parag. 413, and Wilshire, Ibid., p. 137.

كثيرة لأنّه في الواقع يعيدنا إلى قلب فلسفة الظواهر حيث القصدية مرتبطة بالدلالة المأخوذة بالمعنى الذي يصفه فيتغنشتاين ويدلنا على الطريق، خارج النفساني أيضاً، خارج ذرية منطق الرسالة (tractatus) إلى السياقية البيولوجية في التحقيقات ـ بيولوجي بالمعنى «ما قبل ظاهراتي» لجيمس.

هذا يعني، أنّه لا يجب أن نذهب بعيداً بما يدين به جيمس إلى بيرس والتقريبات السابقة بين الفلاسفة وبيرس، يجب أن لا تترك الانطباع بامتصاص التناقضات عند جيمس كما حاولنا أن نفعل، نكون قد قلنا كلّ شيء أو حللنا كلّ شيء. لان أهمية جيمس ليست بترابط فلسفته، ولكن في خصوبة حدسه. وكل الفلسفة الأميركية من الذرائعيين إلى الواقعيين الجدد، وحتى في الظواهراتيين وفي أنصار الفلسفة التحليلية مهما كان ولاؤهم مروراً بفلاسفة الدين، يجب أن تعترف له بسبب أنّه كان قد أطاع حدسه.

د ـ جيمس، فيلسوف الحياة

لقد انتزع جيمس من الحياة، في هذه الأثناء، اعتبار الفلاسفة. سيكون للحياة عالمها للمنطق مع ديوي، كما لها نبيها مع جيمس. ما يُطلب من النبي ليس صرامة الفكر، ولكن الحماس التواصلي، القدرة على الإقناع، موهبة التعبير، الإيمان. لنصغي إليه يعظ الحياة: «هذه آخر كلماتي: «لا تخافوا الحياة. صدِّقوا بأن الحياة تستحق أن تعاش وسيساهم إيمانكم في خلق هدفها الخاص. البرهان العلمي «لفرضيتكم سيخذلكم إلى يوم الحكم الأخير (أو إلى أن تبلغ الحالة حيث يصبح هذا التعبير هو الرمز)، ولكن المناضلين الأوفياء في الوقت الراهن، أو أولئك الذين سيمثلونهم، يستطيعون إذاً الانعطاف نحو المتهربين من مسؤولياتهم الذين يرفضون اليوم الذهاب إلى الأمام ويقولون لهم الكلمات التي استقبل بها هنري الرابع كريلون

(Crillon) التي وصلت بعد المعركة: «اشنقي نفسك يا كريلون الشجاعة، لقد انتصرنا في آرك (Arques) وانتِ لم تكوني هناك!»[89].

3 ـ خلاصة

كان ديوي يقول وهو يقوم بموازنة النشاطات لجيمس في تقريره **صفات وليام جيمس وأفكاره** (*The Thought and Character of W. James*) لبيري، بأنه لا يوجد غير شيء واحد لم يهتم به جيمس أبداً هو مشهد التاريخ، وهذا الأمر، أضاف ديوي، هو ميزة الحس القاطع للحياة في انبجاسها، «للحياة غير المحترمة لتسلسل الأحداث تاريخياً»[90].

إجمالاً، الحياة هي الكلمة الجوهرية لشخصية ولعمل جيمس. حتّى هؤلاء الذين تَعتبر الذرائعية بالنسبة لهم منفرة، كان ديوي[91] يكتب في مكان آخر أنه يجب أن يعترف لجيمس «بغريزته للأشياء المحسومة، ومدى مشاركاته الوجدانية وحدسه الساطع». «صراحة من دون حدود، يتابع ديوي، وخيال بصير، لقاءات متنوعة مع الحياة، حيث استيعابها يؤدي إلى نتائج بيانية قاطعة، إدراكات ثاقبة للطبيعة الإنسانية، فيما المحسوس حس ثابت لامتثالية الفلسفة للحياة، القدرة على وضع الأشياء بلغة إنجليزية تعمل على نشر الأفكار شبه الفيزيائية في النفاد لدرجة أنّها تصبح اشياء صلبة حيث نستطيع إكمال الدورة وان نتفحص مختلف الجوانب. هذه الأشياء ليست مألوفة في الفلسفة حيث لا تستطيع أن تفوح برائحة ذكية حتّى تحت اسم الذرائعية».

---

(89) «Is Life Worth Living,» in: *The Will to Believe* (New York: Longmans, Green Co., 1897), p. 61.

(90) Dewey, *Problems of Men*, p. 379.

(91) Dewey, *Essays in Experimental Logic*, p. 329.

III - جوزيا رويس
(1916 - 1855)
الجماعة الكبيرة

«الفيلسوف الأشد عمقاً والأكثر وضوحاً
في تأثيره من خلال تجربته الأميركية»[92]
جون ماك ديرموت

كان ر. ب. بيري (R. B. Perry) يقول من خلال مقارنة بين جيمس ورويس في مؤلَّفه **في مناجاة وليام جيمس** (*In the Spririt of Willian James*)، بأن جيمس، أميركي، مقتلع من جذوره، بثقافة أوروبية «فصّل رداء فكره في النسيج الأميركي وخلقَ نموذجاً أميركياً جديداً»، في حين أن رويس، متجذر «في الحياة الأميركية أعار فلسفته إلى صنّاع يتبعون الموضة الأوروبية القارية»[93].

إذا كان صحيحاً أن نقول، من خلال استعارة بيري، إن النسيج

---

(92) John J. McDermott, *The Basic Writings of Josiah Royce* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), vol. 1, p. 41.

(93) ص 25.

لفكر رويس، مثاليته المطلقة، هو من استيراد أوروبي، فإن الثوب قد خيط على المقاس لأجل أميركا بيد فيلسوف أميركي.

فكرة الجماعة الكبيرة فجرت مشاعر من الأرض الأميركية، وهي التي أعطت لمثالية رويس المطلقة بُعدها الأميركي: اللاتعقلي، اللاازدواجي، ذرائعي مع حمايته من الأحادية التي أفسدت بشكل كبير بعض أشكال المثالية وأيضاً بعض أشكال الذرائعية. «الأنا» هي طبعاً في وسط الجماعة الكبيرة ولكنها لا توجد إلا من خلالها؛ ولا تقاس حقيقتها بفرديتها الزمنية ولكن بالواقع الأزلي للجماعة الكبيرة. في هذه الجماعة الكبيرة تعتبر جماعة الباحثين حول بيرس أنموذجاً. إنها جماعة دينية حتماً في كيانها الأعمق، لكنها منطقية ـ رياضية في تعبيرها. في الواقع استعار/ رويس محاجّته من المنطق الرمزي المنبثق عن بيرس، والذي كان قد طوره بنفسه بفرح كبير كعلم مستقل، ليدافع عن الذرائعية المطلقة لروح الجماعة الكبيرة.

إذاً، فلسفة رويس مجدداً هي فلسفة أميركية نموذجية: دينية منطقية وذرائعية.

1 ـ حياته وعمله

ولد جوزيا رويس سنة 1855 في مخيّم للمنقّبين عن الذهب في كاليفورنيا، مخيّم غراس فالي (Grass Valley). تعد عائلته من بين الرواد القادمين الذين نشروا إنجلترا الجديدة إلى ما بعد الأبالاش (Apalaches). لم تكن هناك مدرسة في غراس فالي، وإلى والدته، تلك المرأة التقية والشجاعة، يعود تلقينه معنى القيم وتثقيفه اللذين شكّلا الأساس والأوج لفلسفته.

عاش جوزيا رويس لغاية عمر الحادية عشرة في غراس فالي بين أمه وأختيه، وهذا ما يفسر بأنه في (Grammar School) في سان فرانسيسكو (San Francisco)، حيث كانت عائلته قد أتت لتستقر في

سنة 1866، قد عومل ـ كما يقول جيمس ـ كقروي وكمتوحش: هذا الأصهب الصغير ذو الجبهة العريضة «غير اللائق» مع وجه مبقع بالنمش، ما يفسر أيضاً بأن هذا اللقاء الأول مع «عظمة الجماعة» هو الذي طبع عميقاً فيلسوفنا، كما حدد في الوقت نفسه رفضه للجماعة ويقينها التي من دونها يصبح لا شيء. «كنت دائماً» كما كتب لاحقاً، «كما في طفولتي، إلى حدّ ما، مقاوماً للأعراف ومهيأ لبعض التمرد [. .] هذه الروح التي جعلتني في مواجهة مع الجماعة، كانت عندي، وهي كانت دائماً في نفسي، ببساطة،وبشكل أولي، وبعمق. ولكن ضدّ عدم قدرتي الطبيعية لخدمة الجماعة، وضد هذا التحرر، أجد باستمرار المصلحة التي علمتني ما أحاول الآن التعبير عنه بالقول بأننا ندين بخلاصنا للجماعة[94].

بعد سان فرانسيسكو، تابع رويس دراساته في أوكلاند (Oakland)، ثمّ دخل سنة (1871) إلى جامعة كاليفورنيا التي كانت بالكاد قد فتحت أبوابها. لم تكن تعلّم الفلسفة فيها بعد، ولكن رويس قرأ فيها ميل (Mill) وسبنسر (Spencer)، كما تابع فيها محاضرات لوكونت (Le Conte)، حيث الأفكار التطورية لم تمر دون أن تترك أثراً في فلسفته. نال سنة (1875) شهادة الـ «بي آي» (B. A.). حاز على الأطروحة التي ناقشها **لاهوت أشيل بروميثيوس** (*The Theology of Aeschylus's Prometheus*)، منحة سفر لسنة إلى ألمانيا، فقرأ هناك شيلنغ (Schelling) وشوبنهاور (Schopenhauer) وفيديرر (Pfeiderer)، وتابع في غوتنغن (Gottingen) محاضرات لوتزي (Lotze).

---

(94) Royce, *The Hope of the Great Community*, 1916 cité par: McDermott, Ibid., vol. 1, p. 29.

بالعودة إلى أميركا، قدمت له جامعة جون هوبكنز (Johns Hopkins) منحته الدراسية الأولى. لقد اشتغل رويس بالفلسفة تحت اشراف الهيغلي ج. س. موريس (G. S. Morris). لم يكن ممكناً في ذلك العصر امتهان الفلسفة في أميركا إذا لم يكن الشخص قيماً بروتستنتياً. رويس كان متردداً، وثق بجيمس الذي كان قد أتى ليعلم في جون هوبكنز بصفة «زائر». وقد جاوبه جيمس بأن «فتى شاباً كان ليستطيع أن يكرس حياته للفلسفة لو رغب بذلك». لقد التزم رويس بنية سليمة اذاً بالفلسفة. فاز سنة 1878 بشهادة الدكتوراه بالفلسفة بأطروحة عن **إمكانية الخطأ** (*The Possibility of Error*)، ثمّ عاد إلى كاليفورنيا ليعلم في الجامعة المنطق وعلم البيان، مع أمل مفعم بتعليم الفلسفة في أقرب وقت. في الواقع، وبعد أربع سنوات في سنة (1882)، حصل إثر توصية من جيمس على كرسي في هارفرد، حيث بقي هناك لحين موته سنة (1916).

تختلط حياة رويس مع عمله ابتداءً من سنة (1882). وقد نشر سنة 1885 **المظهر الديني في الفلسفة** (*The Religious Aspect of Philosophy*)، حيث ظهر رويس الفيلسوف والشاعر، وكان يبدو أن رويس قد انطلق لينتج أعمالاً فلسفية مهمة، ولكن حادثاً ما أوقفه عن الإنتاج الفلسفي لعدة سنوات. وحتّى السنة نفسها لصدور مجلده الأول، دعيّ رويس من قبل رئيس الجامعة م. إليوت (M. Eliot) لإعطاء محاضرات (Lowell) سنة 1886. كان يجب أن تتناول هذه المحاضرات الدين، ومؤسسها الذي سخى عليها (1000 دولار) كان يأمل بأن يطلب من المحاضر إعلان مبادئ مكتوبة، فكُلّ شيء كان يدعوه لقبول عرض (Lowell): المال، المجد، الفلسفة، ولكن رويس الذي لم يكن يريد أن يوقع إعلان المبادئ من أجل المال رفض الدعوة، وكرّس سنة 1886 تحت عنوان: **كاليفورنيا دراسة**

الميزات الأميركية (*California: A Study of American Character*).
كما أصدر في السنة التالية قصة: **إرث منطقة أوكفيلد: رواية من الحياة في كاليفورنيا** (*The Feud of Oakfield Greek: A Novel of California Life*).

لم يكن يترك الفلسفة، وأحياناً كان يعيشها ويعلّمها، أغلب كتاباته الفلسفية هي مجموعات من دروس ومحاضرات. كما جيمس، وُلد رويس محاضراً، وقد قال عنه ديكنسون ميلر (Dickinson Miller) إنه كان قد وجد «بأن إعطاء المحاضرات كان الطريقة الأسهل ليتنفس». **مفهوم الله** (*The Conception of God*) (1897) تحوي مقالة لرويس ومداخلته، كذلك تلك التي لفلاسفة آخرين مجتمعين سنة 1895 في الاتحاد الفلسفي لكاليفورنيا لمناقشة فكرة الله. كتاب **العالم والفرد** (*The World and the Individual*) (1901) أعاد إنتاج المحاضرات (محاضرات غيفورد Gifford) المعلنة من قبل رويس في إدمبورغ (Edimbourg) سنة 1899 و1900، وكان قد نشر في السابق **روح الحداثة الفلسفية** (*The Spirit of Modern Philosophy*) (1892)، وهي أيضاً مجموعات من المحاضرات. **فلسفة الإخلاص** (*The philosophy of Loyalty*) (1908)، **مصادر التبصّر الديني** (*The Sources of Religious Insight*) (1912)، **والمسألة المسيحية**[95] (*The Problem of Christianity*)، ومجموعة طبعت بعد وفاة مؤلّفها **قراءات في المثالية المحدثة** (*Lectures on Modern Idealism*) (1919).

بقي رويس وفياً لجيمس، صديقه وزميله في هارفرد، لغاية ظهور الذرائعية في بداية القرن العشرين. ولكن ابتداءً من ذلك الوقت

(95) 1913, 2 vols.

وجب على رويس أن يدافع عن نفسه أمام هجمات جيمس. المثالية الرويسية كانت تستعيد طبعاً الانتقاءات الذرائعية، مع أنّه في الواقع كان رويس أقرب إلى الذرائعيين الذين لا يريدون الاعتراف به. ملامة جيمس آلمت رويس أكثر مما أقنعته، ونستطيع أن نتأكد من ذلك بقراءة **وليام جيمس ومقالات أخرى في فلسفة الحياة** (*William James and other Essays in the Philosophy of Life*) (1912)، وخصوصاً المحاضرة المعنونة **مسألة الحقيقة على ضوء النقاشات المتأخرة** (*The Problem of Truth in the Light of a Recent Discussion*) التي كان رويس قد ألقاها في المؤتمر العالمي للفلسفة سنة 1908. أما محاضرات بيرس، فنالت ـ على العكس ـ نتائج إيجابية. «يا رويس»، قال بيرس، «لماذا لا تدرس المنطق الرياضي؟ فهذا سيوضح فرضيتك وسيوحد نسقك الفلسفي»[96]. وتبع رويس نصيحة بيرس. وقد سمح له المنطق من جهة أن يكتشف فكرة تأويل الجماعة التي سنراها تعطي مدماكاً لفلسفة الجماعة الكبرى وستنقذ «ذرائعية» رويس، وفي نفس الوقت من خاصيتها المطلقة ومن التوجه النفساني. وجعلت منه، من جهة أخرى، واحداً من أوائل الفلاسفة تخصصاً بالمنطق الرمزي ومعلماً لهذا النظام للفلاسفة.

ندين لرويس بنظرية النظام التي كان قد تنبأ بها في **مبادئ المنطق** (*The Principles of Logic*) التي ستكون «العلم الأساسي لفلسفة المستقبل»[97]. نشير من بين اكتشافات رويس المرتبطة بهذه النظرية فكرته عن السلاسل اللامتناهية ونسقه. إسهام شخصي لرويس

---

(96) Herbert Wallace Schneider, *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1963), p. 487.

(97) Josiah Royce, *The Principles of Logic*, 1961, p. 77.

في نظرية الدلالات لبيرس، وحيث كان لويس يقول: «بأنه يحوي محتملات جديدة للنظام والتي لا نشكك بوجودها»[98].

قائمة طلاب رويس المتميزين في مجال المنطق الرياضي مدهشة. لن نحتفظ إلا بالأسماء الأكثر شهرة بينهم: موريس ر. كوهن (Morris R. Cohen)، ك. إ. لويس، هنري م. شيفر (Henry M. Sheffer)، ونوربرت وينير[99] (Norbert Wiener).

وكانت قد ظهرت أوّل بادرة لهذا التحول لفلسفة رويس في مقالة أضافها إلى أوّل مجلد من **العالم والفرد** (*The World and the Individual*)، ثمّ في **فلسفة الإخلاص** (*The Philosophy of Loyalty*) (1908)، **المسألة المسيحية**[100] (*The Problem of Christianity*)، والذي مع **مصادر التبصّر الديني** (*The Sources of Religious Insight*) (1912) كرّسه فيلسوف الدين، **الحرب والأمان**[101] (*War and Insurance*)، ومقال **الأمل في الجماعة الكبرى** (*The Hope of the*

---

(98) ذكرت من قبل James Harry Cotton, *Royce, On the Human Self* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1954)., p. 11.
نستطيع أن نقرأ عن المنطق عند رويس كما كتبه: James Harry Cotton, «Logic as the Science of Order,»
في: المصدر نفسه.
وقد سبق ذكره من قبل: Harold N. Lee, «Royce as Logican,» *Tulane Studies in Philosophy* (1955),
وفي عدد *Revue internationale de philosophie* المخصصة لرويس سنة 1967،
مقالات: Daniel S. Robinson, «Royce's Contribution to Logic,» and Philippe Devaux, «La Notion d'ordre chez Royce».

(99) Robinson, «Royce's Contribution to Logic,» pp. 75-76.

(100) 1913, 2 vols.

(101) opuscule de 51 p., 1914.

(*Great Community*) ظهر سنة 1916، سنة وفاته، في (*Yale Review*) وسنطلق على هذه الخلاصة عن المثالية المطلقة اسم المثالية العملية للجماعة الكبيرة.

يستفيد رويس منذ عدة سنوات من تجدد الاهتمام بالفلاسفة الأميركيين من أجل فلسفتهم الخاصة، حيث طبعات جديدة من أعماله الأساسية متوفرة اليوم. ويمكننا أن نكوّن أيضاً فكرة جيدة عن فكر رويس بقراءتنا **الكتابات الأساسية في علم اجتماع رويس** (*The Basic Writings of Social Royce*) التي جمعها جون غلندينينغ (John Glendenning) سنة 1974. وندين لدانييل روبنسون (Daniel Robinson) بمجموعة كتابات رويس المنطقية (*Royce's Logical Essays*) (1951).

2 ـ فلسفته

أ ـ المثالية المطلقة (1900 ـ 1982)

التعبير الأول للمثالية الرويسية هي الترجمة بعبارات ماورائية لاعتقاد رويس بِكُلٍّ أزلي، مطلق إلهي، حيث سنكون نحن الأجزاء. وقد تلقى رويس هذا الاعتقاد من أمه والتي بالنسبة لها كان يعني: جماعة مسيحية، جسم متزهد للمسيح وحيث الناس هم الأعضاء.

في عمله الفلسفي الأول **المظهر الديني في الفلسفة** (*The Religious Aspect of Philosophy*)، يبرهن رويس عن حقيقة هذا المطلق.

الشك الأخلاقي ومشكلة الفردانية

بدأ رويس مع شوبنهاور (Schopenhauer) بالتشاؤم من خلال «اليأس من شكّ لا يعالج»: لا يوجد أي التزام عقلي لقبول هكذا

مثال أخلاقي خاص أكثر من غيره، ومع ذلك «يحتوي هذا الشك الحقيقة في قلبه، والتي نذرنا أنفسنا (Sworn) لاكتشافها»[102]، لمعرفة أن كلّ المثل الخاصة يجب أن تتطابق مع مثال مطلق يصيغه رويس بالطريقة الكَنْتيه: «بمقدار ما تجد هذا من ضمن قدراتك، تصرف، كما لو كنت في نفس الوقت جاره وأنت نفسك، تعامل مع هاتين الحياتين كحياة واحدة»[103]. مثالية رويس اذاً ليست مثالية فردية، لأنه بالنسبة له، يجب على الأفراد العمل بشكل مشترك لتحقيق الإرادة الكلية المطلقة.

الشك الديني ومشكلة الخطأ

رفض رويس توقيع إعلان المبادئ الذي طلبه منه (Lowel)، لأنه لا يريد أن يقايض إيمانه بالمال، ولكن أيضاً لأنه بالنسبه له، الشك هو نقطة انطلاق الإيمان الديني، كما الريبة هي نقطة انطلاق الإيمان الأخلاقي. وقد لاحظ رويس بأن الشك يحمل على أفكار إنسانية على علاقة بالحقيقة وليس على الحقيقة بحدّ ذاتها[104].

لذلك نرتاب، من ناحية، بأن العالم -الذي هو فوضى- يمكنه أن يكون عمل الله الخالق والراعي، ولكن من ناحية أخرى، نتصرف كما لو أنه لم يكن الشك موجوداً، كما لو أن العالم كان منظماً بالكامل بحسب قوانين بسيطة وعقلية، وحيث المشترع يكون الروح المطلقة، الله. يعتبر رويس اذاً من الشرعي وضع هذه المسلّمة موضع تساؤل. كيف يمكن لهذه المسلّمة أن تتوافق مع فعل الخطأ؟ وهذه المسلّمة مفترض أنّها مسلّم بها، كيف للخطأ أن يكون ممكناً؟

---

(102) ص 14.

(103) ص 149.

(104) ص 13.

لنعد ـ يقول رويس ـ إلى فكرة الفكاهي، والتي يحسبها في كلّ محادثة يشارك فيها لا شخصان ولكن ستة أشخاص. فإذا كان توماس (Thomas) وجون (John) في محادثة، يشاركان في المحادثة: جون الصحيح وتوماس الصحيح، الفكرة التي عند جون عن نفسه، الفكرة التي عند توماس عن نفسة والأفكار التي كوّنها كلّ منهما عن الآخر. لنتفحص أربعة من هؤلاء الأشخاص، لنعلم من هو جون الصحيح ومن هو توماس الصحيح، جون مدرك من قبل توماس وتوماس مدرك من قبل جون. وعندما يبدي جون رأيه بمن يفكر؟ بديهياً بما يمكن أن يكون هدفاً لأفكاره، المتعلّقة بتوماس. بمن يخدع اذاً؟ بمحدثه توماس؟ لا، لأنه يعرفه جيداً. توماس الصحيح؟ لا، لأن أفكاره لا علاقة لها بتوماس الصحيح. ولكن هل يجب، ستقولون بأن يكون على خطأ هنا، لأننا أكيدين بأن جون يمكنه أن يخطئ بتوماس الصحيح. بالتأكيد، يمكنه أن يخطئ يرد رويس، فنحن لا نرتكب الخطأ بتأكيد العكس، الخطأ يأتي من الحس المشترك الذي يقول إن توماس ليس أبداً في فكر جون، وإنّه على كلّ حال، يمكن لجون أن يخطئ بما يتعلق بتوماس. كيف نخرج من هذا الصراع؟[105].

«الفكرة الحاضرة والفكرة الماضية هما في الواقع منفصلتان، كما حالة جون وتوماس، كلّ منهما تعني الغرض أو الهدف الذي تفكّر فيه. كيف يمكن أن يكون لديهما هدف مشترك؟ أليستا فكرتين مختلفتين نهائياً، لِكُلّ منهما نهاية خاصة (intent)؟ ولكن لنوضح وجود الغلط المتعلق بالأحداث، يجب علينا أن نعبر عن الافتراض بشكل غير واضح، ظاهرياً، وبأن هاتين الفكرتين المختلفتين لهما نفس النتيجة ولا يشكلان إلا فكرة واحدة»[106].

---

(105) ص 408.

(106) ص 419-420.

أو بأن الغلط غير موجود، وهذا علناً خطأ، أو أنّه يوجد «وحدة للفكر الواعي وكل حقيقة ممكنة بالنسبة له هي موجودة»[107].

والاعتراض الذي يمكن أن يوجه له لبرهنة إمكانية وليس واقع الفكر الموحّد المطلق، يجادل رويس بأن الغلط ما دام واقعاً، فشروط الغلط يجب أن تكون واقعية. ومن بين هذه الشروط هناك الوجود الضروري للحقيقة المطلقة، والتي من دونها لن يكون هناك غلط. الغلط بما أنّه واقعي، الحقيقة المطلقة هي أيضاً كذلك[108].

حتّى لو لم يكن الغلط ممكناً، فإمكانيته تكفي للبرهنة على الحقيقة المطلقة، لأن «الشروط التي تحدد الإمكانية المنطقية للغلط يجب أن تكون هي نفسها حقيقة مطلقة»[109].

المطلق اذاً موجود، ليس أيضاً كمسلّمة، لكن كواقع. هو روح لامتناهية يختلط بها كلّ شيء.

المثالية المطلقة والأحادية

هذا الخلط لِكُلّ شيء في الروح اللامتناهية ألا يجعل من غير الممكن دحض الأحادية؟ «ألا أكون [..] ببساطة في طريقي لأن

---

(107) ص 424.

(108) يشرح رويس بنفس الطريقة وجود الشر في العالم: لينتصر الخير المطلق، يجب أن يوجد شيء ما ليتغلب عليه، فالشر المدرك كحرمان لن يكفي ليبرر انتصاره، يقترض له شرّ إيجابي، شرّ عدواني ليحاربه. يكتب رويس: «وللإنسان السيئ سنقول: الله جيد، لأنه عند التفكير فيك يلعن اندفاعك السيئ، يضعه في الفكرة العليا التي أنت جزء منها، وبمقدار ما تكون ارادتك فعلاً سيئة، أنت في الله بنفس الطريقة كما الشر في الإنسان الجيد: لست معروفاً إلا لتكون محكوماً ومسيطراً عليك، هناك مهمتك المقدسة، ومهمة من الشر كما خاصتك، وفي الحقيقة هي أبدية بحيث إن الشيئين هما بالتساوي صحيحان: العالم كلياً جيد وأنت في كينونتك الفردية تستطيع، إذا رغبت أن تكون سيئاً من أجل هلاكك الأبدي». (Jacques Duron, *La Pensée de George Santayana*, p. 49).

(109) ص 385.

أضيع في مملكة أفكاري؟» يتساءل رويس في **روح الحداثة الفلسفية**[110] (*The Spirit of Modern Philosophy*). ويجيب: «لا، لأنه إذا سلمت بأن الأرواح الأخرى التي تكون العالم الواقعي الخارجي لها ماهية متشابهة مع أناي الخاصة، تصبح كلّ روح هي أنا داخلي، وبالنتيجة يبدو بديهياً بأن أناي ليس «مغلقاً على ذاته» ولكن بالعكس يتطلب أنا أوسع»[111]. هذه حجة متشابهة يستعملها رويس في **مفهوم الله** (*The Conception of God*) حيث يبرهن بأن تجاربنا المجزأة تلتمس التجربة المطلقة: «وكلٍ تأويل ذكي لتجربة يقتضي [..] بأن يستعاد جزء من التجربة إلى كلٍ تجريبي أكثر تنظيماً من الوحدة التي يدرك منها بأن هذا الجزء له مكانه العضوي»[112]. أبعد بكثير من أن تكون مثالية ذاتية، فمثالية رويس هي إذاً مثالية موضوعية.

المثالية الموضوعية والفرد

ألا تصبح هذه الموضوعاتية في الأغلب صعوبة يجب تخطيها، صعوبة أكثر خطورة حتّى من الشك الذاتاني؟ وقد رأينا في **المظهر الديني في الفلسفة** (*The Religious Aspect of Philosophy*) بأن رويس لم يتمكن حتّى من تنظيم الأفعال الأخلاقية الخاصة بالأفراد إلا أن يرى في هذه الأفعال الضرورة لمطلق، لمثال. هنا، وبامتلاك المطلق، وبه ينشغف كلّ شيء، يجب أن يحلّ رويس المسألة المعاكسة: كيف تصان فردية الأفراد؟ يرد رويس، هناك مكان في المطلق «للفردية دون ضرر بوحدتها الحقيقية»[113]. مبدأ الفردانية هو القصد ومرادفاته: الإرادة والحب. وهو في أساس ما يسميه رويس

---

(110) ص 368.
(111) ص 372.
(112) ص 42.
(113) المصدر نفسه، ص 137.

«عالم التقدير»، بالتعارض مع «عالم الوصف» الذي هو للأفكار. فالفردية والمطلق هما منسجمان، لأنه، بما أن المطلق يمتص الكل من وجهة نظر «الوصف» يصبح بإمكانه تقييم الفرديات واحدة واحدة، وفي الواقع، هو ليس فكراً محضاً فقط، بل هو أيضاً قصد، إرادة، حبّ.

هل يكون من المناسب الآن الاعتراض على رويس بأنه يتوجب عليه أن يحلّ من جديد مسألة اتّحاد الفرديات المفصولة؟ لا، لأن الحلقة المفرغة ليست إلا ظاهرية، فإذا كان الناس لا يستطيعون التواصل في عالم الوصف، فإنّهم يستطيعون في عالم التقدير تنسيق نشاطاتهم، وتجاوز فرديتهم والعيش في وحدة الإرادة المطلقة، التي هي أساس كلّ فردية.

الذرائعية المطلقة

سيسمح التميز بين عالم الوصف وعالم التقدير لرويس أن يعطي حلاً مبتكراً لمسألة العلاقة بين الفكرة والموضوع. في **العالم والفرد** (*The World and the Individual*) رمى رويس بالحلول الكلاسيكية للمسألة: واقعية، «تصوف» والنقدية الكَنْتية، فقد لام الواقعي بأنه إذا كان الهدف مستقلاً كلياً عن الفكرة، فلا يمكن أن يكون معروفاً. أما بالنسبة للحل «الصوفي» الذي يضع الهدف في الفكر، فإنه لا يفعل إلا أن يجعل الهدف غير مفهوم كونه ليس هدفاً عندما يكون مفكراً به. بالنسبة لكَنْت (Kant)، الهدف هو إمكانية محضة للتجربة، وبالنتيجة، يقول رويس، إنه غير موجود. ينطلق الحل الرويسي من التمييز في كل فكرة بين الدلالة الداخلية والدلالة الخارجية[114]. وهكذا تقود الفكرة: إلى الهدف، فهي «قصدية»، هي قصد ومخطط عمل. الواقع هو

(114) مجلد رقم واحد، سابع محاضرة.

«إتمام الفكرة»: إن القصد المتجسد في الدلالة الداخلية للفكرة يتحقق في تجربة دلالتها الخارجية. فالشيء هو واقعي عندما ينجز الدلالة الداخلية للفكرة. يستخدم الواقع بالتأكيد ليعدل «المقاصد»، ولكن هذه «المقاصد» هي بدورها الأدوات التي بواسطتها نعدل الواقع. من وجهة نظر كونية، القصد هو الذي يحدد الواقع، لأن الواقع الذي لا يتعلق إلا بجزء من مقاصدنا هو التعبير عن قصد المطلق، المحدد والناجز. تماماً في المحصلة فإن أفكارنا الخاصة هي صحيحة، وصالحة بمقدار ما تتطابق مع مقاصد المطلق، وبتعبير آخر مع الواقع، وهذا ما يسميه رويس «الذرائعية المطلقة».

ب ـ المثالية التطبيقية للجماعة الكبيرة (1901-1916)

المنطق، المطلق والذرائعية

تأثير بيرس ودراسة المنطق الرياضي لم يؤديا مباشرة برويس إلى استبدال مثالية الجماعة الكبيرة بالمثالية المطلقة. بداية لقد أعطياه حجة لا يمكن رفضها لصالح اللانهائي المطلق. نجدها في التجربة التي أضافها رويس للمجلد الأول من **العالم والفرد** (*The World and the Individual*)، كان برادلي يقول في **الظاهر والواقع** (*Appearance and Reality*)، بأن **اللانهائي المطلق** هو مفهوم متناقض، ومن ثمّ ليس ممكناً وجود **لانهائي مطلق**. يجيب رويس ـ عملاً بنصيحة بيرس في هذا المجال ـ بأن **اللانهائي المطلق** الذي يدركه، هو يكون من طبيعة اللانهائي المحدد لعلماء الرياضيات: سلسلة رياضية. تعتبر لانهائية عندما تتشابه بواحد من أجزائها المكونة. لنأخذ، على سبيل المثال، السلسة اللانهائية للأعداد الصحيحة ولنضع ما يتعلق بالسلسلة للأفراد في المطلق، يمكن إدخال بين كلّ عدد صحيح والذي يلي سلسلة لامتناهية من الكسور التي تعيد إنتاج التركيب لمجموع الأعداد

الصحيحة. هذه السلسلة هي لانهائية ليس لأنه ليس لها نهاية، لكن لأن هذه هي تركيبتها. وهكذا، قال رويس، خارطة الجغرافيا المعاد إنتاجها بشكل أصغر في زاوية من الخريطة الأصلية لأية منطقة هي أنتجت في هذا الإنتاج الذي هو نفسه أعيد إنتاجه في الإنتاج للإنتاج، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. مما يثبت أن اللانهائي المحدد، المطلق هو عقلاني، وموجود.

بيرس والمنطق يسمحان لاحقاً لرويس بتدعيم المظهر الذرائعي لفلسفته دون الحاجة لان يضحي بخاصيته المطلقة.

في مقال سنة 1904 بعنوان **الأزلي والعملي** (*The Eternal and the Practical*)، اقترب رويس من الذرائعية لدرجة أنَّ «ذرائعيته المطلقة «اختلطت تقريباً مع وسائلية ديوي (Dewey). وانطلاقاً من الذرائعية، قسم العقل: «فكر، حكم، عقل، اعتقد - إنها جوهرياً نشاطات عملية». كما الذرائعية هو يرفض الازدواجية: لا يمكن الفصل بين الإرادة والعقل. يفكر الإنسان بما يهمه. هو يفكر لأنه أحسّ بالحاجة إلى التفكير. ويمكن لفكره أن لا يجد روابط ضيقة مع نشاطاته الأكثر عادية من الحس المشترك الذي يحب أن يسميها عملية. لكن التأملات الأكثر روحانية هي، بالنسبة للإنسان الذي يلتزم بها، طرق للسلوك [..] حتّى التأكيد والنفي لديهما طريقة نموذجية ليعبر عنهما خارجياً في السلوك. فالفكر الذي ليس عنده أي مرجع واعٍ لعمل ما، الذي لا يتضمن أي مخطط للسلوك [..] الذي إرادياً لا يؤكّد شيئاً ولا ينفي شيئاً، الذي لا يقبل ولا يرفض، لكنه يكتفي بأن يتأمل سلبياً، ليس فكراً ولا بأي شكل، لكنه نظر فارغ على لا شيء خاص من شخص يكون واعٍ لذاته[115]. يقول رويس في

---

(115) Walter G. Muelder and Laurence Sears, eds., *The Development of* =

الخاتمة إن للذرائعية الحق في أن تدافع عن أن الحكم هو «جواب بنائي لواقع وليس نسخة بسيطة لهدف معطى خارجياً»[116].

لكن لنتمكن من إدراك الحكم الصحيح، فذلك غير كاف، إذ يجب إدراكه كعمل جزئي «للأنا الذي حوى كلّ وجهات النظر الممكنة المتعلّقة بموضوعنا» لدرجة لا يكون معها متأثراً لا بالزمان ولا بالمكان، دون أن ينكر مع ذلك السيرورات الزمنية للتطور. «هذا الأنا ثابت وأزلي دون التوقيف من التعبير عن نفسه من خلال نشاطات محددة وعملية [..] الحاجة للأزلي [..] هي واحدة من الحاجات العملية الأكثر عمقاً وهناك يكمن في نفس الوقت تبرير الذرائعية وعدم الإمكانية المنطقية للذرائعية المحضة. فكُلّ ما هو محدود وزمني هو عملي، وكل ما هو عملي يدين بحقيقته للأزلي»[117]. وبتعبير آخر، وكما كتب رويس في **المظهر الديني في الفلسفة**[118] (*The Religious Aspect of Philosophy*): «يجب علينا البحث عن الأزلي، ليس في التجربة، ولكن في الفكر الذي يفكر بالتجربة» ـ في المنطق[119].

يثبت المنطق والحالة هذه، بأنه يوجد «قضايا صحيحة بالمطلق في الرياضيات المحضة» مثلاً. سنتعرف عليها مع راسل (Russell)،

American Philosophy; a Book of Readings (Boston; New York: Houghton Mifflin = Company, [1940]), pp. 249-250.

(116) المصدر نفسه، ص 261.

(117) المصدر نفسه.

(118) ص 289.

(119) لن يقول بيرس ولا ديوي العكس. الكل مع معرفة في ما إذا كان الفكر يشكل جزءاً لا يتجزأ من التجربة. هو بالنسبة لبيرس وديوي في التجربة، وباستمرارية معها. هل هو نفس الشيء لرويس؟

يقول رويس، بأن القضايا في الرياضيات المحضة هي (أقله بالإجمال) قضايا افتراضية» لكن «الناحية الافتراضية لهذه القضايا لا تعني بأن الحقيقة لبعض النتائج الرياضية المهمة والتي تتبع بعض ما سبق، أن تكون ولا يأية طريقة أقل صحة حتماً». وينطبق هذا كما يستنتج رويس «على كلّ مجالات الحقيقة وأنماطها». لذلك سنتفهم الحقيقة التجريبية والمحتملة، والتاريخية والنفسانية والأخلاقية [..] بصورة أفضل في المستقبل على ضوء الأبحاث الجديدة في منطق الرياضيات البحت»[120].

جماعة التأويل

سيدرك رويس الآن مجموع الأفراد بالمطلق، بحسب النموذج الجديد للمنطق الرياضي، لبيرس وليس لراسل (Russell). يتضمن هذا المفهوم للانهائي المحدد نظرية جديدة للمعرفة. وقد استبدل رويس النظرية التقليدية المؤلّفة من تعبيرين ذات موضوع، بنظرية التأويل لثلاث تعابير التي استوحت من النظرية البيرسية للدلالات. هذه التعابير الثلاث هي: الذات المؤولة، الموضوع المؤول والشخص الذي يتوجه إليه التأويل[121].

يصف رويس طريقته مطولاً في **مسألة المسيحية**[122] (*The Problems of Christianity*)، حيث استخدمت كبرهان لفرضية وجود

---

(120) Josiah Royce, *William James and Other Essays on the Philosophy of Life* (New York: The Macmillan Company, 1911), pp. 240-241.

(121) كان بيرس قد ميز الدلالة أو Representamen، الموضوع والمؤول. قراءة رويس خاطئة. وهي تشبه تلك التي قام بها تشارلز موريس (Charles Morris) حيث كان رويس خلط المؤوَّل والمؤوِّل الذي هو مكان المؤوَّل خارج التأويل. راجع شرحنا لنظرية بيرس في كتابات عن الدلالة.

(122) المجلد الثاني، المحاضرات 11، 12، 13، 14.

الجماعة الكبيرة وروح الجماعة. من وجهة النظر هذه، سنقول مع رويس بأن التأويل هو سيرورة عقلية، اجتماعية، فردية وكونية.

التأويل هو سيرورة عقلية اجتماعية، رويس يقابله بالإدراك الحي والإدراك العقلي. **أولاً** هو محادثة وليس عملاً معزولاً. يوجد البعض الذي يتوجه إلى البعض الآخر، فذاك يؤول موضوعاً ما لهذا، **ثانياً** الموضوع المؤول هو بطريقة ما تعبير عقلي. هذه «دلالة» بيرس، **ثالثاً** بما أن التأويل هو فعل عقلي ـ معبّر عنه ـ التأويل هو بدوره دلالة هذه الدلالة يفترض أيضاً أن تكون مؤولة، لأن التأويل يتوجه إلى أحدٍ ما وهكذا، مثالياً على أي حال، التأويل هو سيرورة عقلية اجتماعية لانهائية[123].

لا يستتبع هذا بأن التأويل لا يكون سيرورة عقلية فردية. «فردية» لا تعني بالضرورة «معزولة»، فعندما يفكر إنسان، مع كونه بمفرده، تكون سيرورة التأويل لتفكيره ثلاثية. الإنسان الذي يفكر يتذكر وعداً قطعه أو حلاً اتخذه، أو ربما يقرأ رسالة كان قد كتبها في الماضي، أو مقطعاً من جريدته الحميمة. يؤول اذاً في الحاضر تعبيراً عن شخصيته الماضية لأجل شخصيته المستقبلية: «لقد عقدت التزاماً ما، وسيتوجب علي الوفاء به». يوجد إذاً في كلّ محادثة داخلية ثلاثة مخاطبين أو محادثين: إنسان الماضي حيث تؤول الوعود، الكتابات، إنسان الحاضر الذي يؤول كلّ ذلك، إنسان المستقبل الذي يتوجه إليه التأويل[124].

الماضي، الحاضر والمستقبل هي العناصر الثلاثة للتأويل المدرك في القياس العالمي، فالعالم، كما الإنسان، يسجل تاريخه الخاص بالطرق الخاصة به: شيخوخة، تطور، تجمعات وانحلالات

(123) المحاضرة العشرون.

(124) المحاضرة الحادية عشرة.

كوكبية .. إلخ. يكفينا إذاً أن نحدد النظام الزمني ومناطقه الثلاث ـ الماضي، الحاضر، المستقبل ـ كنظام ممكن للتأويل. بمعنى أننا نستطيع تعريف الحاضر كأنه تأويل للماضي من خلال المستقبل. وهكذا، فعوامل التعرية والترسبات لمرحلة جيولوجية حاضرة تترك آثاراً تقرأ من قبل عالم بطبقات الأرض، ستؤول التاريخ الماضي للقشرة الأرضية بالنسبة للمراقبين للمراحل الجيولوجية في المستقبل[125].

فالتأويل، سواء كان عالمياً، فردياً أو اجتماعياً، هو سيرورة يمكن للموت أن يوقفها في حالة معينة، (هنا أيضاً يستوحي رويس من بيرس)، لكنها ماورائياً لانهائية. تفترض سيرورة التأويل، بالضرورة سلسلة لامتناهية من أفعال التأويل. لقد أقرّ أيضاً وجود تنوع لانهائي من الأفراد يتأولون هكذا بالتبادل. يشكل هؤلاء الأفراد في كلّ تنوعهم الحياة لجماعة واحدة للتأويل حيث محور الارتكاز هو روح الجماعة [..] والكون في المحسوس [..] هو جماعة التأويل حيث تحوي الحياة وتوجد كلّ التنوعات الاجتماعية وكل الجماعات الاجتماعية التي، لسبب أو لآخر، نعلم كونها واقعية في العالم التجريبي الذي تدرسه علومنا الاجتماعية والتاريخية. تاريخ الكون وكل نظام الزمن، هو التاريخ، النظام، وتعبير الجماعة الكونية»[126].

هذا المثال الجماعي كان رويس يرى فيه إنجازاً في توسع نظام التأمينات. التأمين بنظر رويس، النموذج لجماعة التأويل والوسيلة الوحيدة لإنقاذ السلام (*War and Insurance*). في الحقيقة، يوجد في كلّ مجتمع المغامر، والذي يمول مخاطر المغامر، حيث يجني

---

(125) المصدر نفسه.

(126) المجلد الثاني، ص 272 ـ273.

المنافع منه والمنتفع. وهذا يحاول تحصيل الربح الأكبر بالمخاطرة الأقل. لذلك، يحاول أن يحد من نشاطات المغامر، لكن المغامر يصرّ، ويجتاز أكبر المخاطر، جارّاً طبعاً المستفيد إلى حتفه. ولو كان المغامر قد أصغى إلى المنتفع بدلاً من أن يتحداه، لكان هذا قد تناقض مع ما ربحه، لأن الربح متناسب مع الخطر. وسيكون الأمثل بالتأكيد زيادة الأرباح وإنقاص المخاطر. وهذا ممكن إذا أدخلنا عنصراً ثالثاً، هو شركة التأمينات التي تضمن المنتفع، في وجه إخفاقات المغامر وتعمل على إنجاز حدود الخطر ـ لصالح المغامر، المنتفع وشركة التأمينات، وبتعبير آخر لصالح الجماعة.

ديانة الإخلاص

بطبيعة الحال ليس التوسع العالمي لنظام التأمينات كلّ شيء بالنسبة للجماعة، فهو ليس إلا وسيلة لتتحقق على الأرض الجماعة الكبيرة، والتي هي السبب الوحيد الجدير بأن تكون مخدومة، السبب الوحيد الذي يفترض هذا الإخلاص الكلي الذي هو الصدق؛ **مصادر التبصّر الديني**[127] (*The Sources of Religious Insight*).

الجماعة الكبيرة هي إلهية: لديها رئيس هو المؤول الذي يؤول كلّ شيء للكل، كلّ فرد. هي الكنيسة الكونية، جماعة القديسين، والله المؤول. إن تكون مخلصاً بخصوص الولاء، هذا هو الفرض على كلّ عضو في الجماعة، لأنه ليس إلا من خلال كونك مخلصاً ستقترب إرادة التأويل ـ التي هي أكثر عقلانية بكثير ـ من إرادة الجماعة، والمطلق[128].

---

(127) المحاضرة الخامسة.

(128) المصدر نفسه، والمحاضرة الرابعة عشرة من: *The Problem of Christianity*.

ج ـ المثالية المطلقة والمثالية العملانية للجماعة الكبيرة

لا تختلف روح الجماعة جوهرياً عن المطلق، لأن المطلق بحسب رويس هو مسبقاً هذه الروح الجماعية التعددية، وفي نفس الوقت الشخصية التي كانت والدته قد علمتها له في الكنيسة، جسد المسيح المقدس، حيث الناس هم الأطراف.

وتتميز الفلسفة الثانية لرويس عن الأولى بحجة أكثر صلابة، ونجدها في كتابات المرحلة الثانية كبرهان عن المؤوّل المثالي (المطلق) من خلال الواقع لعدم تطابق تأويلاتنا[129]. وتتميز عنها خاصة بالنبرة الملهمة النبوية، لنقل التي ليست للديالكتيكي، لكن للمؤمن الذي وجد برهاناً عقلياً لإيمانه، وأعلن للإنسان والحالة هذه الخبر الجيد، قدوم الجماعة الكبيرة.

3 ـ خلاصة

لم يكن لعمل رويس التأثير المماثل لذلك الذي أحدثته كتابات بيرس وجيمس. وكما جيمس، عرف رويس أحياناً كيف يجذب إلى الفلسفة تلاميذه من جامعة كاليفورنيا وهارفرد، فالفلاسفة الستة عشر (هم مثاليون في غالبيتهم) الذين شرحوا فلسفتهم في المجلد الأوّل من **الفلسفة الأميركية المعاصرة** (*Contemporary American philosophy*) كانوا معترفين بالجميل بالنسبة لتلاميذه، وهكذا عارض البعض منهم بصراحة المثالية، وكتبوا ذلك في المجلد الثاني، من أمثال سانتايانا (Santayana) ومونتاغ (Montague).

لم يتبع تلامذة رويس مذاهب المعلم بدقة، وإنما في الغالب

(129) المحاضرة الرابع عشر.

انشغالاته، مسائله التي دمغتها مسألة فلسفة المنطق الرياضي ومسألة الدين. وقادت الأولى تلامذته إلى الذرائعية المنطقية المنبثقة من نظريات بيرس، والثانية كانت وما تزال أيضاً مكان لقاء لِكُلّ الفلاسفة المثاليين.

وجد رويس في غابريال مارسيل (Gabriel Marcel)، إن لم يكن تلميذاً، فواحداً من أكثر مفسريه فطنة[130].

---

(130) Gabriel Marcel, *La Métaphysique de Royce* (Paris: Aubier; Editions Montaigne, 1945).

VI - جون ديوي (1859 - 1952)
التجربة ومختبراتها

«جون ديوي هو التجسيد لأميركا، لوعيها الأكثر إدراكاً، لذكائها البناء، ولإيمانها الديمقراطي الشديد»[131]
سيدني راتنر

جون ديوي هو فيلسوف الإنسان العادي. الإنسان دون زيادة، أو الإنسان الأميركي؟ بالتأكيد قبل كلّ شيء الإنسان الأميركي، لأن الإنسان لا يعيش خارج الظروف. هذا لأن ديوي أحياناً كان يحسب حساب هذه الظروف التي أتاحت له أن يعطي فلسفته «الأميركية» البعد الكوني، أو لنقل الإنساني.

عُرف ديوي خاصة كتربوي، كمؤسس لمدرسة المختبر في شيكاغو. لكننا ننسى غالباً بأن المفهوم الديوي عن المدرسة والتربية لم يكن ممكناً إلا لأن ديوي كان قد أدرك الفكر بتعابير التجربة

---

(131) Sidney Ratner, *The Philosopher of the Common Man; Essays in Honor of John Dewey to Celebrate his Eightieth Birthday* (New York: Greenwood Press, 1968; [1940]), p. 7.

الحية، التجربة الخاضعة دوماً للبرهان، البحث الخاضع دائماً للسؤال، وبتعبير آخر «البحث المستمر» لاستخدام التعبير الخاص الذي يعطي للبحث جدارة بأقل دقة علمية.

فلسفة ديوي هي فلسفة التجربة التي تعاش كما الفكر الذي يدرب في سياق، بيئة، ووسط: مختبر العالم بالتأكيد، لكن أيضاً وخاصة من أجل الإنسان: إنسان الشارع وإنسان مختبر المدرسة ومختبر المجتمع.

لذلك وبعد تلخيص سيرة ديوي، سنعرض باختصار وبالتالي نظريته في البحث: الفكر ـ المختبر، نظريته في التربية: المدرسة ـ المختبر، وعن نظرية القيمة والديمقراطية: المجتمع المختبر.

1 ـ جون ديوي: عمل الفيلسوف وحياة الإنسان

ولد جون ديوي في بارلنغتون (Burlington) في فيرمونت (Vermont) في 20 تشرين الأوّل سنة 1859. توفي في نيويورك أوّل حزيران 1952.

كانت عائلته، وهي من أصل فنلندي، قد استقرت منذ 1630 في أميركا، كما كانت قد شاركت بنشاط في تكوين الاتحاد. تلقى ديوي تعليمه الثانوي في بارلنغتون، وبعد أن أنهاه سنة 1875، ذهب ليتسجل في جامعة فيرمونت. وكان مروره منتجاً في هذه الجامعة. خرج ديوي من درس كان يلقيه هاكسلي (Huxley) تحت عنوان علم وظائف الأعضاء، مقتنعاً بأن العالم، كما جسد الإنسان، هو «وحدة تفاعل»، «مجموعة متصلة متجانسة». وحفظ من القراءات التي باشرها اذاً أن الأفكار مرتبطة بالبيئة الاجتماعية، وبأنها في تواصل معها. وبما أنّه حصل على شهادته الـ «بي آي» (B. A.) سنة 1879، علّم ديوي بداية قليلاً من كلّ شيء في المدرسة العليا في بنسلفانيا،

ثمّ أصبح في سنة 1882، مدعوماً من ج. توري (J. Torrey) وتبعاً لنصائح و. ت. هاريس (W. T Harris)، مدير **مجلة الفلسفة النظرية** (*Journal of Speculative Philosophy*)، رجع إلى جون هوبكنز لمتابعة دراساته في الفلسفة. وقدّم له ج. س. موريس (G. S. Morris) الفلسفة التي كان فكره بحاجة إليها: المذهب الهيغلي. ودربه غ. س. هال (G. S. Hall) على علم النفس التجريبي، ونمّى أمامه نظرياته التربوية. وكان بيرس يعلم أيضاً في جون هوبكنز. وكان قد سبق ونشر مقالاته الذرائعية (1877-1878). لكن ديوي لم يكن مهيأً ليكتشف بيرس إلا بعد عشرين سنة. ومن خلال موريس، وفر هيغل لديوي الإشباع لهذه «الرغبة الانفعالية القوية»، لهذا «الجوع الذي لا يمكن أن يهدّئه إلا الغذاء الثقافي»[132]. الاستمرارية بين الذات والموضوع، المادة والروح، الإلهي والإنساني. وقد قاد ستانلي هال (Stanley Hall) ديوي ليثبت أن علم النفس والتربية فقط هما اللذان يحترمان الفكرة البيولوجية (هاكسلي وفيما بعد داروين) وما وراء الطبيعة (هيغل) للاستمرارية هما ممكنان. ثمّ تأكد ديوي فيما بعد بأن لهذه الخلاصة قيمة أيضاً بخصوص المنطق والفلسفة.

يمكننا القول إن تاريخ فكر ديوي هو مجموعة وقائع لجهد طويل للتوفيق بين داروين وهيغل. وإذا كان صحيحاً بأن مصالحة قد تمت لصالح داروين، فإن هيغل لم يتألم من ذلك. وقد جعل داروين من ديوي أكثر اهتماماً بالتجربة، لكن هيغل حماه من تجريبية الموضوع وقاده للتفتيش عن هذه «الثابتة»[133]، التي طالما هي -

(132) «From Absolutism to Experimentalism,» in: *Contemporary American Philosophy* (New York: The Macmillan Company, 1930), vol. 2, pp. 19-21.

(133) نستعمل كلمة «ثابتة» لأننا لم نجد كلمة أخرى تتناسب أفضل مع فكرة منهج «سيرياً» دائماً متشابه، لكن مادياً جديد دائماً.

تجريبياً ـ، قابلة للتجريب ليست موضوعاً، ولا قانوناً، إلا أن العملية لها اسم وأيضاً طريقة، أداة، وتحقيق. ويبدو لنا أن اختياره عنواناً لإحدى مقالاته «علم النفس كطريقة فلسفية» (Psychology as Philosophical Method) (1886). قد كان له مغزاه في هذا الإطار.

وبما أنّه حصل على شهادة الدكتوراه عن أطروحة في علم النفس عند كَنْت، فقد تمت تسمية ديوي «مدرباً» في جامعة ميتشيغان (Michigan) سنة (1884)، فعلّم فيها عشر سنوات مع فاصل زمني لسنة واحدة في جامعة مينيسوتا (Minnesota). خلال هذه السنة توفي موريس الذي كان يدير القسم الفلسفي في جامة ميشيغان، ودعي ديوي لخلافته.

نستطيع تقييم فكر ديوي خلال إقامته في آن آربور (Ann Arbor) معقل جامعة ميشيغان، بمقارنة مختلف كتابات هذه المرحلة في حياته: مقالات في **العقل** (*Mind*) (1886)، موجزة في علم النفس (1887)، كتيِّبان في الأخلاق: **موجز في نقد نظرية علم الأخلاق** (*Outlines of a Critical Theory of Ethics*) (1981) **ودراسة في علم الأخلاق** (*The Study of Ethics*) (1894). المقالات في (*Mind*) وبعض أجزاء من كتاباته في علم النفس هي مثالية: ديوي ظل دائماً تحت تأثير موريس. جاءت (*Outlines of a Critical Theory of Ethics*) لتسجل تغيراً عند ديوي: فالذكاء لم يعد لعبة فئوية، فهو يدير العمل الفردي والاجتماعي للإنسان. هذا الموقف الجديد له سبب[134]، وهو زواج ديوي سنة 1886 من أليس تشيبمان (Alice Chipman)، حيث قوة الطبع والأفكار المتحررة هزت النزعة

(134) تفاصيل هذا الجزء من دراستنا هي في الغالب مستعارة من سيرة ديوي المكتوبة على يد بناته، انظر: Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey*, 2d ed. (New York: Tudor Pub. Co., [1951]).

المحافظة في ديوي الشاب، إلى درجة فقد الإيمان معها بالحزب الجمهوري المشارك في روح والده في حفظ الاتحاد، كما تخلى عن الدين الذي ربته أمه عليه. ويعتبر كتاب (*The Study of Ethics*) أوّل تعبير عن الوسائلية لديوي. وكان (*Outlines*) قد أعلن ذلك آنفاً، لكن ديوي لم ير فعلياً في الوسائلية حل المسألة المثالية إلا بضغط من الأحداث التي كان قد أظهرها له سلوك أطفاله، وتلك التي كان قد أبرزها (*Principles of Psychology*) لجيمس. كذلك حوارات ديوي مع ميد[135] (Mead) التي كانت قد جعلت من تربية أولاده موضوع أفكارهما ودعمته بالتالي قناعة ديوي بأن على التجربة أن تملي على العقل خلاصاتها.

لقد قبل ديوي أن يترك آن آربور سنة 1894 ليذهب إلى شيكاغو، لأن القسم الفلسفي والنفسي لجامعة شيكاغو كان يحوي كرسياً للتربية. أسس ديوي في شيكاغو المدرسة التجريبية الشهيرة التي سميت «المدرسة المختبر» أو عامة «مدرسة ديوي». ولكي يغطي مصاريف مؤسسته، أعطى ديوي محاضرات ظهرت في مجلدات سنة 1900 تحت عنوان **المدرسة والمجتمع** (*The School and Society*). إلا أن عمل ديوي لم يتوقف هنا. لقد ناضل على الصعيد النظري من أجل علم نفس «شامل» واجه به علم نفس القوس المنعكس (The Reflex Arc Concept in Psychology) (1896). كان هذا المقال أساس الحركة النفسية المسماة «الوظيفية»[136]، وأساس مدرسة المنطق في شيكاغو. وقد عُرف علماء المنطق لمدرسة شيكاغو من خلال **دراسات في نظرية**

---

(135) انظر لاحقاً.

(136) انظر: «Psychologie expérimentale américaine,» dans: Paul Foulquié, *La Psychologie contemporaine*, avec la collaboration de Gérard Deledalle (Paris: Presses universitaires de France, 1951).

المنطق (*Studies in Logical Theory*) (1903). شارك الديويين في شيكاغو في تجربة المؤسسة على يدّ جان آدامز (Jan Addams) وهول هاوس (Hull House)، حيث كان يجتمع كلّ أنواع الناس، المؤمنين وغير المؤمنين من كلّ الألقاب، دون تمييز للوسط الاجتماعي. وقد دعمت هذه التجربة إيمان ديوي في الديمقراطية المدركة كقوة موجهة في التربية[137].

قدم ديوي استقالته، سنة 1904 إلى رئيس جامعة شيكاغو الذي، من دون إذنه ولا إذن أهل تلاميذه لمدرسة المختبر، كان قد دمج المدرسة في الجامعة. والنضال من أجل استقلال مدرسة ديوي قد باء بالفشل، لكنه أعطى ولادة لأوّل تجمع فعّال لأساتذة التلاميذ وأهلهم.

لقد ساهمت ممارسة تربية الشبيبة في مدرسة المختبر أكثر من أي شيء في انقطاع ديوي عن المثالية. «هذه المنفعة، المحددة التي أسسها ديوي[138] وجمعت منافع كان يقدّر لها بوجه آخر أن تكون منافع منفصلة، كتلك التي كان هدفها علم النفس وتلك التي كان هدفها المؤسسات الاجتماعية والحياة الاجتماعية».

شكلت أعمال ديوي في شيكاغو المادة للمجلدات التالية التي نشرت بعد رحيله من الجامعة: **علم الأخلاق** (*Ethics*) (1908)، بالمشاركة مع تافتس (Tufts)، **كيف نفكر** (*How we Think*) (1910)، **الاهتمام والجهد في التربية** (*Interest and Effort in Education*) (1913)، **الديمقراطية والتربية** (*Democracy and Education*) (1916)، **الطبيعة الإنسانية والسلوك: مقدمة في علم النفس الاجتماعي** (*Human*

(137) Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey*, p. 30.

(138) «From Absolutism...,» in: *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, p. 22.

Nature and Conduct, an Introduction to Social Psychology) (1922)، و«**الشروط المنطقية في المعالجة العلمية للأخلاق**» (Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality) في **مسألة الإنسان** (*Problems of Men*) (1947).

بعد استقالته، وجد ديوي نفسه دون عمل، فباشر زيارة إلى أوروبا مصطحباً معه زوجته وأولاده الخمسة. وقد حصل خلال هذه السفرة أن توفي ابنه الثالث غوردون (Gordon) في إيرلندا بسبب التيفوئيد. أثّر هذا الموت على السيدة ديوي بشكل قاس جداً، ولم تخرج من حزنها أبداً بعدها. ثم تبنوا في إيطاليا صغيراً في نفس عمر غوردون، في غصون ذلك كان ديوي قد حصل على مركز في كولومبيا أضاف إليه عدداً من ساعات التعليم الأسبوعية في دار المعلمين (Teachers college) في نيويورك. وظل ديوي يعلم في كولومبيا من سنة 1905 إلى 1930، السنة التي يأخذ فيها تقاعده، ما عدا إقامته في اليابان وفي الصين (1919-1921) وبعض السفرات إلى المكسيك (1926) والى روسيا (1928). وقد أعطى ديوي في اليابان المحاضرات الشهيرة المجمعة في **إعادة تركيب الفلسفة** (*Reconstruction in Philosophy*) سنة 1920. ونحن نملك حديثاً المحاضرات التي أعطيت في الصيف والتي أعيدت ترجمتها من الصينية (1919-1920) محاضرات في الصين (*Lectures in China*) (1973)، وعن البلدان الأخرى، بالإضافة إلى فصل عن الصين، يمكن قراءة **انطباعات عن روسيا السوفياتية والعالم الثوري** (*Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World*) (1929).

عندما وصل ديوي إلى كولومبيا كانت قد بدأت معركة الذرائعية، مما قاد ديوي إلى أن يحدد موقفه الوسائلي الذي ربطه بداروين: **تأثير داروين في الفلسفة** (*The Influence of Darwin in Philosophy*) (1910)، وببيرس: «ذرائعية بيرس» (The Pragmatism of Pierce) (1916). المهم

في هذه الكتابات المنطقية لهذه المرحلة نجده في **مقالات في المنطق التجريبي** (*Essays in Experimental Logic*) (1916). ظهر في 1917 مجموعة تجارب معنونة **العقل الفعّال** (*Creative Intelligence*) التي يمكن اعتبارها كبيان عام لمجموعة من الفلاسفة الذين، ومتابعة لديوي، أعطوا للذرائعية تأويلاً وسائلياً. هذه المجموعة كانت تضم بالإضافة إلى ديوي: آ. و. مور (Arthur William Moore)، هـ. تشارلز. براون (Herbert Charles Brown)، ج. هـ. ميد (George Herbert Mead)، ب. هـ. بود (Boyd Henry Bode)، هـ. و. ستيوارت (Henry Waldgrave Stuart)، ج. هـ. تافتس (James Hayden Tufts)، هـ. م. كالن (Horace Meyer Kallen). وقد قاد التعمق في هذه المفاهيم الذرائعية ديوي إلى «ميتافيزيقية» التجربة والتجريب، والذي ترجم في مجلدين هامين: **التجربة والطبيعة**[139] (*Experience and Nature*) **والبحث عن اليقين**[140] (*The Quest for Certainty*). سمح لقاء ديوي مع ألبرت ك. بارنز (Albert Coombs Barnes)، العالِم المشهور بمجموعة لوحاته خصوصاً، أن يعرض مفاهيمه الجمالية في محاضرات أعطيت ـ تحت رعاية مؤسسته بارن ـ عنواناً معبِّراً هو **الفن كتجربة** (*Art as Experience*) (1934).

كانت نتائج إقامة ديوي في نيويورك، ومن وجهة النظر التي تهمنا، أن أرغمت ديوي أن يواجه الفلسفة كنظام أخلاقي، كما النظرية والتطبيق للتربية الديمقراطية، ليس فقط للطفل، ولكن أيضاً للإنسان. وسنبرهن في ما بعد أن النظريات الأكثر تقنية لديوي ليست إلا إظهاراً لهذه الهموم التربوية. ولقد اصطدم ديوي في نيويورك، فعلاً بمشاكل اجتماعية وسياسية أدى حلها بشكل نهائي إلى تصنيفه

(139) محاضرات Carus، 1929.

(140) محاضرات Gifford d'Edimbourg، 1929.

في حزب المتحررين. وقد فهم ديوي بأن مصير الديمقراطية كان مرتبطاً بنضال الشعب وانتصاره ضد رأسمالية الممولين النيويوركيين. وساند بعزم حملة تيودور روزفلت (Theodore Roosevelt) (1912)، بالرغم من أنّه استهجن ميوله العسكرية. كما دعم أيضاً حملة (La Follette) سنة 1924. وأصبح عضواً فعالاً، وغالباً رئيساً لعدد كبير من التنظيمات الحرة: رابطة العمل السياسي المستقل، اتحاد المعلمين (teachers union) في نيويورك سيتي، الرابطة الأميركية لأساتذة الجامعة. وترسخ إيمان ديوي بالديمقراطية إبّان سفرياته إلى اليابان والصين. وقد شهد ديوي في الصين على مقاومة الطلاب للسياسة الحاكمة أثناء إضرابات بكين (Pikin) سنة 1919: أجبرت الحكومة الصينية على ترك الطلاب الذين كانت قد أوقفتهم مع الاعتذار. وديوي هو في نفس الوقت المتحرر والمنظر في التربية، الذي دعاه مصطفى كمال سنة 1924 للقدوم لتنظيم التعليم في تركيا الديمقراطية، والذي دعاه الاتحاد السوفياتي (U. R. S. S) سنة 1928 لزيارة مدارسه.

هل نشاط ديوي بحاجة لنقول إنه أثار ضده كثيراً من الناس الذين كان قد أزعجهم إيمانه الديمقراطي؟ لقد تعاملوا معه صراحة وكأنه شيوعي، واتهم لاحقاً أيضاً ليس فقط بأنه ملحد «ومسمم لعقول الطلبة»، لكن بكونه «نازياً وأسوأ من هتلر»[141]. إن زيارة ديوي إلى تركيا والمكسيك كانت قد برهنت له الأخطاء التي يجتازها الفرد عندما تكون الديمقراطية مفروضة على بلد، عندما تكون الديمقراطية لا تلبي حاجة داخلية عند الأفراد. لذلك، بعيداً من أن

(141) راجع مورتيمر أدلر (Mortimer J. Adler) على الأخص، لكنه حتماً ليس الوحيد، «God and the Professors» سنة 1940، أعيد نشرها في مجموعة Gail Kennedy, *Pragmatism and American Culture* (Boston: Heath, 1950).

يتصرف ديوي بالطريقة الشيوعية أو النازية، دافع عن الديمقراطية ضدّ نفسها، بمعنى ضدّ ديمقراطية خاطئة لا تحترم الفرد. وشوهد سنة 1937 يترك عمله الكبير في المنطق: **المنطق: نظرية التحقّق** (*Logic: The Theory of Inquiry*) ليدير من مكسيكو لجنة البحث المتعلّقة بالاتهامات المرفوعة ضدّ تروتسكي (Trotski) في دعوى موسكو[142]، ويقبل سنة 1950 رئاسة الشرف للجنة من أجل حرية الثقافة.

ديوي هو فيلسوف عاش فلسفته، ليس لأنّه عاش بحسب مبادئ فلسفته، لكن نظرياته ترجمت المواقف التي أوجبت على المفكرين تبنيها عندما يصطدم الإنسان بمصاعب الحياة، وعندما يصطدم عالم المنطق باعتراضات فلاسفة أقل انتباهاً منه للأحداث، ويميلون إلى تفضيل تماسك المبادئ عليها، وسيحاول أن يثبت بأن الحياة لم تتلف عند ديوي الترابط المنطقي، لكن على العكس فقد أعطت الحياة لترابط وسائلي، لفلسفة ولمنطق للطريقة: الاهتمام الداروينى بالتجربة جعل المقولة الهيغلية بمنزلة أداة للاستمرارية الموضوعية.

الكتابات عن الفلسفة السياسية والاجتماعية الأكثر أهمية لديوي هي التالية: **الفلسفة الألمانية والسياسة** (*German Philosophy and Politics*) (1915)، **الجمهور ومشاكله** (*The Public and its Problems*) (1927)، **الشخصيات والأحداث** (*Characters and Events*) (1930)، مجلدان من مقالات القراءة السهلة: **الفردانية القديمة والجديدة** (*Individualism, Old and New*) (1930)، **الإيمان المشترك** (*A*

---

(142) نشرت هذه التحقيقات سنة 1938 في مجلدين تحت عنوان **غير مذنب** (*Not Guilty*)، انظر حول الموضوع: James T. Farrell, «Dewey in Mexico,» in: *Reflections at Fifty* (Londres: Neville Spearman, 1956).

انظر لاحقاً: «مجتمع المختبر».

(*Liberalism* **الليبيرالية والعمل الاجتماعي** ،(1943) *Common Faith*) (*Freedom and Culture*) **الحرية والثقافة** ،(1935) *and Social Action*) .(1940) (*Education Today*) **التربية اليوم** ،[143](1939)

أما الأعمال التي هي نظرية بشكل خاص، واللاحقة لتقاعد ديوي، فهي: **الفلسفة والحضارة** (*Philosophy and Civilization*) (1931)، **المنطق: نظرية التحقّق** (*Logic: The Theory of Inquiry*) (1938)، **التجربة والتربية** (1938) (*Experience and Education*)، **نظرية القيم** (*Theory of Valuation*) (1939)، **مشاكل البشر** (*Problems of Men*) (1946)، **عملية المعرفة والمعروف** (*Knowing and the Known*)، بالاشتراك مع بنتلي (Bentley) (1949).

هناك طبعة نقدية للأعمال الكاملة لديوي هي قيد الطبع لدى مطابع جامعة إيلينوي الجنوبية (Southern Illinois University Press) في كاربوندال (Carbondale). **الأعمال المبكرة** (*The Early Works*) (1898-1882)، حيث انتهت الطباعة، **الأعمال المتوسطة** (1899 - 1924) (*the Middleworks*)، حيث نشرت إلى اليوم 10 مجلدات من خمسة عشر ، **الأعمال المتأخرة** (*The Later Works*) (1952-1925)، التي تتضمن خمسة وعشرين مجلداً.

لقد أعيد على الدوام، طبع كلّ أعمال ديوي بشكل أو بآخر، وبصورة خاصة ككتب للجيب (livres de poche)، ويوجد منها مجموعات عديدة بمواضيع مختلفة. لنذكر منها واحداً من آخر ما صدر، ويحوى فلسفة ديوي بمجملها: **فلسفة جون ديوي** (*The Philosophy of John Dewey*)، نشره جون ماك درموت (John J. McDermott) في مجلدين سنة 1973.

(143) John Dewey, *Liberté et culture = Freedom and Culture*, traduit de l'américain par Pierre Messiaen (Paris: Aubier, 1955).

2 ـ الفكر ـ المختبر: الذكاء الأداتي

إن كلمتي «تجربة» و«تحقيق» هما على التوالي الكلمات المفاتيح للمذهب الطبيعي والوسائلي لديوي، فهما لا يتناظران مع اللحظات المختلفة لفلسفته[144]، لكن مع أوقات حياة الإنسان، فالتجربة التي كانت معاشة في استمراريتها هي حالة تآلف، وتوازن. لكن الحياة هي تغيير: تغيير الشخص الذي ينمو ويكبر، تغيير البيئة، الوسط. لذلك فالاستمرارية دائماً مهددة، فالحيوان يصونها أو يعيد تثبيتها «غريزياً» عندما تختل، بطريقة ما، يستدعي الإنسان التفكير، عمل وسيرورة الفكر الذي أعطاه ديوي بعد بيرس اسم «التحقيق».

التحقيق أو التفكير أو الفكر يرتكز «على تحويل موقف حيث «يجرب» من العتمة، من عدم اليقين، التنافر، الفوضى من كلّ نوع إلى موقف واضح، متآلف، ثابت ومنسجم»[145]. وقد عرف تقنياً أكثر، «التحقيق هو التحول المراقب أو الموجه لموقف غير محدد إلى موقف محدد في تمييزاته وعلاقاته المكونة الذي يحول عناصر الموقف الاصلي إلى كلّ موحّد»[146].

---

(144) Gérard Deledalle, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey* (Paris: Presses universitaires de France, 1967),

وبشكل خاص حول التحقيق تقديمنا وترجمتنا: John Dewey, *Logique: La Théorie de l'enquête*, présent. et trad. par Gérard Deledalle (Paris: Presses universitaires de France, 1967).

(145) دوكرولي (Decroly) ترجم *How we Think* عن النسخة الأولى: John Dewey: *Comment nous pensons*, trad. de l'anglais par le docteur O. Decroly (Paris: E. Flammarion, 1925), and *How we Think, a Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process* (Boston; New York [etc.]: D.C. Heath and Company, 1933), pp. 100-101.

(146) John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry* (New York: H. Holt and Company, [1938]), pp.104-105.

يحتل التحقيق اذاً موقفاً وسيطاً بين موقف يحوي العناصر المتنافرة وموقف متآلف أصبح هكذا بفعل التفكير[147]. فعندما يُعرض موقف يحوي صعوبة، يبدأ اذاً التفكير. إذا كان الذي يراه يواجهه ولا يتجنبه. يراقب بدايةً ويتذكر مشاهدات حصلت سابقاً. هذه هي عناصر المشكل. وتأتي اذاً الإيحاءات بالعمل المناسب لحل الموقف. ومقارنة، نحكم بأنه الأفضل لإعطاء حلّ مرضٍ (المقارنة هي عامل مساعد). ثمّ نقوم لاحقاً بالعودة إلى الأحداث على ضوء الحل الممكن. نلاحظ ونعيد تقييم المشاهدات لنبرهن عن قيمة الحل. وفي حال قبل هذا الحل، يتوقف التفكير، وإلا الأحداث الجديدة ستولد إيحاءات جديدة تصحح الحل المرفوض أو تقترح آخر جديداً، وهكذا دواليك إلى أن نجد الحل الذي يلبي كلّ شروط المشكل المطروح من خلال ضبابية الموقف. الأحداث الملاحظة هي «المعطيات» (ملاحظة)، الأفكار (استدلال) هي الفرضيات أو الحلول الممكنة.

يعطي ديوي برهنة بسيطة عن سيرورة التحقيق في كتابه **كيف نفكر؟**[148] (*How we Think?*)، لكن لا يهم كثيراً إذا ما كانت بسيطة، لأن مخطط التحقيق هو نفسه في ما إذا كان المشكل المطروح لأي كان من الناس، للفيلسوف أو للعالم. لنتصور أننا خلال نزهة وسط الحقول سنواجه حفرة تسدّ علينا الطريق (صعوبة) هل نستطيع اجتيازها بقفزة (فكرة)؟ لنتفحصها (ملاحظة). هي عريضة جداً، والضفة الثانية زلقة (أحداث «معطيات»). ألا تصبح أقل عرضاً في موضع آخر (فكرة)؟ نتفحص الحفرة من اليمين ومن اليسار

(147) John Dewey, *Studies in Logical Theory, With the Co-operation of Members and Fellows of the Department of Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1903).

(148) Dewey, *How we Think, a Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, p. 105.

(ملاحظة) لنطمئن عن ذلك (تفحص الفكرة من خلال الملاحظة). لم نجد مكاناً أضيق. يجب التفتيش عن حلّ آخر. تقع أعيننا على حطبة غابة (حدث). سنعمل على حملها ووضعها عرضاً على الحفرة لنستخدمها كجسر (فكرة)؟ (فكرة الجسر كانت قد سبقت التفتيش عن الحطبة، اكتشاف هذه الحطبة كان هو الحل لمشكل انبثق داخل المشكل الأساسي).

الفكرة التي تنجح هي ما يسميه ديوي الفكرة الصحيحة، يمكن اذاً للفكرة أن تعرف بحسب رغبة التقاليد كتفاهم الفكرة، والحدث. وعندما اجتاز المتنزه الحفرة، يستطيع القول بأن فكرته صحيحة لأنّها تتوافق مع الأحداث لأنّها تحققت من خلال العمل والحالة للاشياء المدركة والمتخيلة، لأنّها نجحت، لكن ديوي استبدل التوافق الجامد للتعريف التقليدي بتوافق ديناميكي: الفكرة هي الأداة التي بواسطتها يبنى الحدث، فالحدث هو نتيجة الفكرة، وليس معطى فيزيائياً حيث الفكرة تصبح ظله[149].

البناء الإنساني للحقيقة لا يقتضي الذاتانية. لا يحتج ديوي ضدّ التأويل لكلمة «رضى». فالرضى - نجاح العمل- يكون موضوعياً. فالصعوبة لا توضع من قبل الإنسان - هو الواقع الذي يطرح المشاكل. هذه المشاكل هي بالتأكيد للإنسان، ولكن يجيب ديوي «أنّه لمخجل أن يكون ما هو حيوي، الطبع الشخصي الدرامي، الهزلي، الموجع للحياة معتبراً وكأنه لا ينتمي إلى عالم الأشياء»[150]. أخيراً يجب أن «يتوافق» الحل مع الواقع، أن يكون الجواب المناسب للمشكل الواقعي وليس المناسب لي. يمكنني أن اكتفي برضى

---

(149) لتجنب أي سوء فهم يستبدل ديوي في كتابه *Logic* عبارة «الحقيقة» (Vérité) بتعبير «assertibilité garantie».

(150) «Does Reality...,» in: *Essays... in Honor of W. James*, pp. 67-68.

شخصي، لكن هذا يحذف المشكل ولا يحله. وسيعود للظهور عاجلاً أم اجلاً.

يشعر عالم الفيزياء في مختبره واقعياً بالصعوبة التي تبرز، يدرك بوعي المشكل ويفكر بالوسيلة لحله، ويشعر بالفرح بإيجاد الحل له، أو بالتعاسة أو الانزعاج لأنّه لم يتوصل إلى ذلك. لكن كلّ ذلك لا يصنع من التجربة والتحقيق للفيزيائي ظاهرة نفسية، عاطفية وذاتية.

بهذا المعنى نستعمل، في ما يتعلق بالتحقيق الديوي، تعبير «فكر - مختبر». وله موضوعية تجربة المختبر، في المعنيين لعبارة «موضوعي»: فهو ليس ذاتي له موضوع: مشكل واقعي، دقيق ومحدد للحل.

لكن فكر - المختبر يضغط، ويجب أن يضغط في أي مكان، حيث التجربة تطرح مشاكل وليس فقط في المختبر، فكر - المختبر أو التحقيق يكون الأداة لإعادة البناء المستمر للتجربة في كلّ الميادين والتجربة نفسها. يلزم الإنسان كلّه وكل إنسان في نضاله لصيانة استمرارية الإنسان مع الطبيعة ومجتمع الناس. هو فلسفة التربية للبالغ كما الطفل، فلسفة التربية المستمرة للإنسان والمجتمع ولكن ليس لأي مجتمع. ولانه فكر - مختبر، أفكاره خاضعة لتجربة عكسية عامة لأفراد آخرين في المجتمع. لذلك، فالمجتمع الذي ينتجه الفكر - المختبر لا يمكنه أن يكون إلا ديمقراطياً. وتكون أخيراً فلسفة التجربة التي تعبر عنه ديمقراطية.

3 - المدرسة - المختبر: التربية التقدّمية

تاريخياً كانت المدرسة - المختبر حرفياً مدرسة، حيث كانت تجرَّب طرق التعليم. وكانت قد تأسست سنة 1896 مع وصول جون ديوي إلى جامعة شيكاغو التي كانت تابعة له. وقد ابتلعت من قبل جامعة شيكاغو (Chicago University School of Education) عند رحيل ديوي إلى نيويورك سنة 1904.

ليس في نيتنا أن نروي هنا قصة هذه المدرسة، لكن أن نعرض الأفكار التربوية لديوي الذي بالنسبة له المدرسة هي مختبر[151].

سيكون من الخطأ أن نرى في ديوي المربي الذي قادته ممارسة التعليم إلى عرض عدد من الوصفات التربوية التي كانت السبب في نجاحه. في حين أن النظرية التربوية لديوي لا تحتوي أية وصفة. هي عبارة عن مجموعة مبادئ تخص المعلمين وتضع حيز التنفيذ وضمن إطار المدرسة بالتجريب بأنفسهم ومع الأطفال الأشكال المحسوسة التي يستطيعون استخدامها في أثناء تطبيقاتهم.

لا نريد أن نقول ـ وهذا خطأ آخر لا يجب ارتكابه ـ بأن علم التربية عند ديوي هو علم تربية الارتجال. ديوي لا يعطي وصفات تربوية، لان التربية هي تجربة يعيشها الطفل والمعلم سوياً في المدرسة، في الوقت حيث يعيشانها وفي البلد حيث يعيشانها، فعلم التربية القائم على وصفات هي على الأرجح تطبيق متعلق بالظروف، ليس بالضرورة سيئ[152]، وبالافتراض الأسوأ مضاد ـ للتربية في الأغلب.

---

(151) كانت هذه القصة قد رويت من قبل Katherine Camp Mayhew and Anna Camp Edward, *The Dewey School: The Laboratory School of the University of Chicago, 1896-1903*, Introduction by John Dewey (New York; London: D. Appleton-Century, 1936).

انظر أعمالنا بالفرنسية: **فكرة التجربة** (*L'Idée d'expérience*). ذكر سابقاً: Gérard Deledalle, *La Pédagogie de John Dewey, philosophie de la continuité* (Paris: Editions du Scarabée, 1965).

(152) يمكن أن يعطى كمثل الكولونيل باركر (Parker) الذي كان ديوي معجباً به. الكولونيل باركر الذي كان قبل إدارته في شيكاغو (Cook County Normal School) قد علّم في (Quincy) في ماساشوستس (Massachusetts). وكان مربياً ممتازاً حيث لم يكن يرتكز التطبيق الذي قام به على أي نظرية خاصة: كان يكتفي بأن يحبّ الأطفال. وكان ديوي يعتبره نموذجاً، لكن بدون نظرية يموت النموذج مع الشخص الذي كان يجسده. انظر: *L'Idée d'expérience*, p. 224.

علم التربية لديوي هو التعبير عن فلسفته في التجربة، عن وسائليته وطبيعيته. وشكل في الواقع التطبيق والوضع قيد التجربة، في واحد من أوائل مقالاته حيث لمع نجم وسائليته، **كيف تنبثق المفاهيم من التعاليم** (*How do Concepts Arise from Percepts*) (1891)، وبعد أن برهن بأن المهم ليس ما هو الشيء كوجود، لكن ماذا يفعل. كان ديوي قد كتب: «لا أدري إذا ما كان علي أن أستنتج خلاصات تربوية، لكن لم أستطع مقاومة الإغراء [..]. وإذا كان ما قلته صحيحاً، يكون بديهياً أنه لا يوجد إلا طريقة واحدة لمرور ذهن الطفل من الإدراك إلى المدرك: نعرف بداية الإدراك في تكونه، في أصله، في تطوره، وفي علاقاته الخاصة [..]، أن يكون الموضوع إذا جاز القول، قد فعل فعله، واستنفد علاقاته، والعقل يعمل بمقتضى المبدأ المطلق، هذه هي نقطة الانطلاق المتينة لفهم مستقبلي واعٍ للمفهوم»[153].

وديوي سيتصرف دائماً هكذا، فمقالاته عن علم نفس الإحساس كخاصية، المنفعة كاندفاع، النمو الذهني (1891–1900) تأثرت بعقيدته التربوية (1897) وبكتاباته عن المدرسة والمجتمع (1900) والمدرسة والطفل (1896 ـ 1902)[154].

وسيجاوب من خلال أعماله عن المنطق الوسائلي (1900–1910) **كيف نفكر** (*Comment nous pensons*) (1910) التي هي حصيلة لهذه الأعمال التطبيقية عن تربية الفكر. وستعبر عن نفسها طبيعيته أخيراً بشكل أفضل في عمله الضخم عن فلسفة التربية: **ديمقراطية وتربية**

(153) John Dewey, *The Early Works, 1882-1898*, 5 vols. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1967-1972]), vol. 3, p. 146.

(154) راجع تحت هذا العنوان مجموعة مقالات لديوي مترجمة إلى الفرنسية, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1913.

(*Démocratie et education*) (1916)[155] مما هي في عرضه لفلسفة التجربة: **التجربة والطبيعة** (*Experience and nature*) (1925) وفي دفاعه عن هذه وتلك: **تجربة وتربية** (*Expérience et éducation*) (1938)[156].

وبتعابير أخرى، الفلسفة عند ديوي هي «النظرية العامة للتربية»[157]، والتربية «إعادة بناء أو إعادة تنظيم مستمرة للتجربة بطريقة توسع مدلولاتها ومحتواها الاجتماعي، كما بالنسبة لقدرات الأفراد كضامنين ومحركين لهذا التنظيم»[158].

علم التربية عند ديوي، أو فلسفة التجربة، يرتكز على مبدأين من طبيعته: **مبدأ الاستمرارية ومبدأ التعاملية.** هذان المبدآن لا ينفصلان. «ويعني مبدأ استمرارية التجربة بأن كلّ تجربة تحتفظ بشيء من التجربة السابقة وتعدل بطريقة أو بأخرى عدد التجارب اللاحقة»[159]. ويسمح مبدأ الاستمرارية بتميز التجارب التي هي تربوية من تلك التي ليست كذلك. تكون التجربة تربوية عندما تدعم المبادأة والمبادرة عند الطفل. ويعود إلى المعلم الحكم على ذلك، وبديهياً أن يكون أكثر صعوبة من أن يقرر إذا ما كان التلميذ قد تعلم

---

(155) الذي ترجمناه إلى الفرنسية: John Dewey, *Démocratie et éducation: Introduction à la philosophie de l'éducation*, présentation et traduction de Gérard Deledalle (Paris: Albin Colin, 1975).

(156) John Dewey, *Expérience et éducation*, avec une présentation de la pédagogie de J. Dewey, par M.-A. Carro (Paris: Bourrelier, 1947).

(157) Dewey, *Démocratie et éducation: Introduction à la philosophie de l'éducation*, p. 392.

(158) انظر: «Credo pédagogique,» in: Dewey, *The Early Works, 1882-1898*, vol. 5, p. 91.

(159) John Dewey, *Experience and Education* (New York: Collier Books; London: Collier Macmillan Publ., 1963), p. 35.

بشكل جيد أو سيئ. ويدير مبدأ التعاملية التجربة الخارجية كما يدير مبدأ الاستمرارية التجربة الداخلية، ويعطي «حقوقاً متساوية لحاملي التجربة ـ شروطها الموضوعية والداخلية»[160]. كلّ تجربة تشرك هذين العاملين، حيث يشكلان معاً موقعاً تعاملياً. ويكوّن هذان العاملان «المظاهر الطولية والجانبية للتجربة. مواقف مختلفة تتلاحق لكن طبقاً لمبدأ الاستمرارية تعبر بعض الأشياء الأوّلية في التالية [. .]. [الذات لا تدخل] في عالم آخر، لكن في جزء مختلف أو مظهر مختلف للعالم الواحد نفسه، فما كانت قد اكتسبته من معارف ولباقة في موقف يصبح بالنسبة لها وسيلة للفهم والتصرف في الموقف اللاحق[161].

بالنسبة للتربية كما يدركها ديوي، لا يوجد قيم تربوية مثالية كان بإمكانها أن تفرض سلطة من الخارج[162]. هي الاستمرارية والتعاملية للتجربة التي «في اتحاد فعال تعطي النقاط لمجلوباتها التربوية وقيم التجربة»[163]. ولهذا، فإن هذه التجربة ديمقراطية.

مكان هذه التجربة حيث يكون الطفل محورها، هو المدرسة. هي المنافع والنشاطات اليدوية كما العقلية التي ينبغي أن تنمّى، كما هو محدد في علم النفس، لكنها ستتوضح ضمن نطاق المدرسة. كما أنّه من المفيد أن نعلم بأن الدور الذي يجب على المدرسة أن تلعبه في هذا المجال هو قليل. وبديهياً، إن التربية بالنسبة لديوي «هي الحياة وليست الإعداد للحياة»[164]. لا يمكن أن يكون سبب وجود المدرسة إعداد مواطن الغد، فهي لا يمكنها في أحسن الظروف إلا أن تخلق

(160) المصدر نفسه، ص 37.

(161) المصدر نفسه، ص 44.

(162) انظر لاحقاً، «المجتمع ـ المختبر: قيمة وديمقراطية».

(163) المصدر نفسه، ص 44-45.

(164) «Credo pédagogique,» in: Dewey, *The Early Works, 1882-1898*, vol. 5, p. 87.

بما يتناسب مع الطفل المواقف التي سيتواجد فيها الطفل اليوم إذا كان راشداً، لا يمكن إعطاء حكم مسبق بما سيكون عليه الغد، لكن يمكن أن نكون أكيدين بأنه من خلال عيش الطفل اليوم تجربته الخاصة المستمرة والتجاوزية سيتحضر هذا الطفل بشكل أفضل لعيش أفضل لتجاربه الخاصة غداً التي لا يمكن بالتأكيد التنبؤ بها، لكنها امتداد لا يمكن تجنبه لتلك التي يعيشها اليوم في المدرسة[165].

بهذا المعنى المدرسة هي مختبر: فتجربة الطفل فيها هي اختبار، يعاد بناؤه بطريقة متواصلة كما سيحصل في «الحياة الاجتماعية» (الذي تعيد المدرسة إنتاجه في «حالة جنينية»[166]، وحيث يدعى الطفل لأن يعيش مهما كانت بنية المجتمع الذي يعيش فيه. لكن كتحصيل حاصل، إذا كان مبدأ استمرارية التجربة محترماً في المدرسة، لا يمكن لهذا المجتمع إلا أن يكون ديمقراطياً أو أن يصبح كذلك.

4 ـ المدرسة ـ المختبر: قيمة وديمقراطية

بما أن الاستمرارية صفة ملازمة للتجربة فلا يمكنها أن تفرض نفسها بطريقة دائمة. لكن يمكنها فعل ذلك لفترة بواسطة قوة السلطة العسكرية أو البوليسية، أو بواسطة ضغط المؤسسات، مصالح البعض وتعب البعض الاخر، لكن يأتي دائماً وقت يستعيد المجتمع السيطرة: يتحول فجأة من أضرحة التجارب الميتة إلى مختبر لإعادة بناء التجربة. وهكذا كان يصف ديوي التجربة التي كانت روسيا قد

(165) لتوضيح كلّ ذلك، انظر: *Démocratie et éducation* و *La Pédagogie de John Dewey*.

(166) «Credo pédagogique,» in: Dewey, *The Early Works, 1882-1898*, vol. 5, p. 87.

عاشتها منذ (1917). لقد بدا له الاتحاد السوفياتي كما لو أنّه مختبر كبير، حيث لم يكن يختبر فقط أفكاراً اجتماعية مثل ما كان قد اختبر بنفسه أفكاراً تربوية في المدرسة المختبر، لكن حيث الإنسان السوفياتي كان يقوم بالتجربة بإيمان جديد، بنظام جديد يتماثل معه كلياً، عضوياً وانبنائياً[167].

كان ديوي يرى في التجربة الروسية اختباراً جديداً لشكل جديد للمجتمع الديمقراطي. لكن ظهر فجأة عبر التطهيرات سنة 1930، التي حملت الدليل القاطع أن التجربة الروسية لم تكن تحترم مبادئ الاستمرارية والتعاملية، وأنّه بالنتيجة لم تكن ديمقراطية. لقد أعلن ديوي ذلك، وقبل أن يترأس لجنة التحقيق التي اجتمعت في مكسيكو سنة 1938 لتتفحص الاتهامات المرفوعة ضدّ تروتسكي من قبل ستالين أثناء محاكمة موسكو، كما قبل سارتر سنة 1966، أن يشارك في المحكمة الدولية، التي بتحريض من راسل (Russell)، اجتمعت في إستوكهولم لمحاكمة جرائم حرب الولايات المتحدة الأميركية ضدّ فيتنام (Vietnam).

كان ديوي، خلال حياته، ناطقاً باسم الفكر الليبرالي في الولايات المتحدة الأميركية. وكان «الضمير لأميركا»، كما كانه راسل الضمير لإنجلترا، وسارتر (Sartre) لفرنسا.

مع أن الدراسة المقارنة للمواقف الأخلاقية والسياسية لسارتر وديوي يمكن أن تكون مغرية، لكنها لن تستطيع أن تكون إلا أكاديمية، لأن سارتر الذي أدخل الرواية الأميركية إلى فرنسا، تجاهل بروعة الفلسفة الأميركية. في المقابل، تحاور راسل وديوي خلال حياتهما دون أن يتفاهما، والحق يقال، فتعارضهما هو مثالي نوعاً ما

---

(167) John Dewey, *Impressions of soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico-China-Turkey* (New York: New Republic, 1929), p. 121.

ـ هو ذاك الذي لأوروبا الثنائية ولأميركا التواصلية ـ ويبرهن لها وحدها أننا نعرض الرواسب الأخلاقية والسياسية للفلسفة الديوية للاستمرارية بأخذ الاتجاه المعاكس لتأويلات راسل، وهي لم تفعل إلا للإشارة إلى اللعبة غير التبصرية والضاغطة للأيديولوجيات في اتخاذ الموقف الأكثر محاجة[168] وان تبقى الأكثر احتراماً.

فقد لام راسل ديوي، لنفيه القيمة، الأمر الذي يجعل منه العميل الأوّل للفوضى والديكتاتورية[169].

«يقول ديوي القيم هي قيم لأشياء لها مباشرة بعض الخصائص الباطنية. هي ذاتها، كونها قيم، لا شيء يقال، هي تكون كما تكون»[170]. ديوي اذاً لا ينكر وجود القيم. هو ينفي ـ وهذا نفي آخر تماماً ـ بأنه يمكن إقامة سلم للقيم صحيح للكل. وإعطاء القيمة وضع «ماوراء الطبيعي» يكون صحيحاً بذاته، لأن القيمة هي حدث، وأن الحكم على القيمة هو حكم ناجز منطقياً وعلمياً[171].

يرفض ديوي إقامة تمييز بين أحكام الوجود وأحكام القيمة لسببين: **الأوّل** هو أن الحكم لا يبرر نفسه من خلال مرجعيّة إلى معيار ما وراء نفسي. سواء أكان الصحيح بالنسبة لأحكام الوجود أو

---

(168) يعتقد راسل، بأنه ليس من الضروري أن تكون هكذا: ليس الدليل بحاجة لأن يكون منطقياً، يكفي أن يكون كذلك بالنسبة لأغلب الناس (*The Autobiography of Bertrand Russell: The Final Years 1944-1969* (New York: Bantam Books, 1970), p. 143).

(169) Russell, «Political and Cultural Influence of the U. S. A,» محادثة أعطيت لـ B. B. C وأعيد إنتاجها في *The Listener* في 8 كانون أوّل 1949.

(170) John Dewey, *Experience and Nature* (Chicago; London: Open Court Publishing Company, 1925), p. 396.

(171) هي أطروحة ثابتة عند ديوي، انظر بصورة خاصة: «Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality,» in: *The Middle Works*, vol. 3 (1903), pp. 3-39.

الجيد والجميل فيما يخص أحكام القيمة. تعمل أحكام الوجود على تحديد الموقف غير المحدد وأحكام القيمة «على الشروط والنتائج للتجاوب على المواضيع التي عندنا» و«على ما يجب أن يوجه الإعداد لرغباتنا، لمشاعرنا ولمتعتنا»(172). واذا كانت أحكام القيمة غير معدة بحسب الطريقة التي أعطت البرهان على خصوصيتها في تمثل أحكام الوجود، يكون هذا اذاً مناقضاً لما يتبناه راسل، ستصبح القيم المسماة «سامية وإلزامية» لعبة «لِكُلّ أهواء الاندفاع، العادة والسلطة التعسفية»(173)، والإنسان محكوم بالفوضى والديكتاتورية(174). الجيد والجميل مثل الصحيح هو كلّ ما «ينجح» في موقف وجودي بيولوجي وثقافي معطى.

السبب الثاني الذي لا يسمح بتمييز أحكام القيمة عن أحكام الوجود هو أن حكم الوجود هو حكم قيمة، وتكون حقيقةُ حكم ما تبعاً لنجاح التحقيق، أي لقيمته. وليس قيمته النفعية التي هي ثانويّة، لكن قيمته العملانية أو الإجرائية: الحقيقة هي تتويج التحقيق الذي توصل إلى تحديد ما كان موقفاً غير محدد. وبتعبير آخر هي التي أعادت التآلف لموقف مشوش. ويسمي ديوي هذا النوع من القيمة «قيمة الاستخدام والمتعة» (Value of Use and Enjoyment)، فالجيد والجميل ليسا من طبيعة أخرى.

نظرية القيمة هذه، خطأ كبير الِكُلّ الملتزمين بالثنائية، ولراسل بصورة خاصة: هي تنفي الخاصية «المثالية» للقيمة، التي من دونها،

(172) John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Minton, Balch, Company, 1929), p. 265.

(173) المصدر نفسه، ص 269.

(174) مقالات كثيرة في: *Education Today* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1940) and *Problems of Men.*

وبحسب هؤلاء، لا يتمكن الإنسان إلا من السير على غير هدى، ممزق بين الفوضى والديكتاتورية. بالنسبة لديوي العكس تماماً، فالخاصية «التجريبية»، أو بالأحرى «الخاصة بالتجربة» للقيمة تستبدل «المثالية» الخطأ للقيمة، إسقاط «للتعسف» في النفسي الماورائي، بالمثالية الحقيقية للقيم الإنسانية المستنبطة والموزعة في استمرارية التجربة، حيث الإنسان مسؤول كلياً عن نفسه وعن المجتمع. في حين أنّه بالنسبة لراسل المجتمع والفرد هما قوتان متناقضتان، من دون القيم المثالية: قوة الحدث التجريبي الذي ينتصر وقوة الحق المثالي الذي يستبعد حسب ديوي، الفرد والمجتمع اللذان هما حالتان للتعاملية المستمرة للتجربة، هذه الحالات التي سنتحدث عنها، إذا أخذنا على عاتقنا التمييز الذي كان جيمس قد طبقة على العقل، «متعد» و«موصوف»، ليس نهائياً أبداً، لا هذا ولا ذاك، لكن في حركة الواحد بالآخر، الواحد بسبب الآخر. نحو ماذا؟ إلى أين؟ نحو ديمقراطية أكثر كمالاً وأكثر توحداً، يجاوب ديوي، وبالشروط الواضحة التي يجب أن تحترم مبدأ الاستمرارية، لأن ميزة مبدأ الاستمرارية هي في إيقاف نمو تجربة تنتهكه[175].

لهذا يعتقد ديوي بأن النظام السوفياتي ليس ديمقراطياً: (أ) فهو لا يخدم الحاجات الموضوعية التاريخية الإنسانية للاتحاد السوفياتي، (ب) مهما كانت النتائج المحرزة: بناء تكنولوجي، توسع التعليم، كان يمكن الحصول عليه بأقل كلفة، (ج) طرقه الاستبدادية، مثل معسكرات العمل، التصفيات السياسية والتنظيم البوليسي للعلم وللفلسفة وللفنون، كلها لن تستطيع أن تحل المشاكل التي يرغب في حلها، لأنها لا تحترم الحاجات الإنسانية للأشخاص الخاضعين لهذه

---

(175) Dewey, *Expérience et éducation*, p. 49.

الطرق. هذه المخالفات لمبدأ الاستمرارية تقوم على أن المسؤولين في الاتحاد السوفياتي باستخدامهم لوسائل غير ديمقراطية للوصول إلى نتائج ديمقراطية، ليسوا لا ديمقراطيين ولا اشتراكيين[176].

ينطبق هذا أيضاً على كلّ نظام ديمقراطي، بما فيه الولايات المتحدة الأميركية. عندما يستخدم ليحمي نمط عيشه الديمقراطي ومفهومه للديمقراطية في العالم، وسائل غير ديمقراطية. ولم يستطع راسل مخالفة ديوي في هذه النقطة، ليس لأنّه أنشأ محكمة ستوكهولم، لكن بسبب أنّه عندما اختصم هو نفسه أمام المحاكم الأميركية سنة (1940) دافع عنه ديوي وتلامذته ضدّ تعسف السلطة[177]. وباسم المبادئ التي يؤكّد راسل بأنها تبرر كلّ تعسف السلطة. في الواقع، وبعيداً جداً من أن تكون فلسفة توتاليتارية، إن فلسفة ديوي هي فلسفة ديمقراطية.

لا يطمح ديوي بأن تكون الديمقراطية نظاماً حيث تسود العدالة الكاملة. بالنسبة له، الإتقان الديمقراطي هو ذلك المثال، طريقة أو أداة تسمح للعدالة أن تولد من جديد باستمرار ضعفها وتعسفها. هذه

---

(176) هذا ما كانت قد ذكرتنا به سيدني هوك (Sidney Hook) التي نسألها عمّا إذا كانت الاستمرارية المفروضة اصطناعية تستطيع مع الزمن أن تتحول إلى استمرارية طبيعية. انظر: John Dewey: *Liberalism and Social Action* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1935); *Freedom and Culture* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1939), and *Liberté et culture*, traduit de l'américain par Pierre Messiaen (Paris: Aubier, 1955).

(177) معلّماً في سيتي كوليج (City College) في مانهاتن سنة 1940، كان راسل (Russell) ملاحقاً من العدالة بتهمة «غريبة» ـ حسب ما وصفها هوك ـ، وهي أن آراءه حول الزواج والطلاق يمكنها أن تفسد البنات اليافعات في بروكلين (Brooklyn)، دون حساب بأن محاضرات راسل كانت عن المنطق الرياضي وموجهة إلى الصبيان. طرد راسل من سيتي كوليج، وأعلن ديوي وهوك وكالن وغيرهم كثر، جهاراً هذا الظلم. انظر: John Dewey and Horace M. Kallen, eds., *The Bertrand Russell Case* (New York: Viking Press, 1941), 227 p.

النهضة غير ممكنة إلا إذا أقرَّ الإنسان «بضرورة مشاركة كلّ كائن إنساني في تكوين القيم التي هي قواعد الحياة المشتركة للناس، وهو ضروري من وجهة نظر الخير العام للمجتمع ومن وجهة نظر تطور الكائنات الإنسانية كأفراد»[178].

5 ـ خلاصة

إن التأثير الذي مارسه ويمارسه عمل ديوي على الفكر الأميركي لا يمكن تقديره. هو بمثابة المرآة والضوء له. وقد تكلّمنا، بتلخيصنا لسيرة ديوي، عن الدور الذي لعبه في حياة الفكر الأميركي، ولن نعود إليه. لقد حملت نظرياته التربوية، من ناحية أخرى، اسمه إلى أقاصي الأرض، فنضاله من أجل أن تكون الشخصية الإنسانية محترمة في كلّ مكان، وأن يرسي في كلّ العالم ديمقراطية صحيحة أجبر كلّ الناس المأخوذين بالعدالة على الإعجاب به. لكن ما لم نره أو نريد رؤيته، هو أن التأثير الكبير الممارس من خلال فلسفة ديوي يقاس بدرجة صدق مبدئه العلمي عن الاستمرارية التجريبية. وعلى وقع القوة المدهشة لهذا المبدأ يدعونا ديوي أن نتأمل مع الرجاء بأنه إذا تطابقت أفعالنا وأفكارنا مع هذا المبدأ الذي هو روح الحياة نفسها والفكر، نتمكن من تأمين السعادة الديمقراطية للبشر.

---

(178) «Democracy and Educational Administration,» in: *Education Today*, p. 338.

V - جورج هـ. ميد
(1931 - 1863)
اجتماعية الأساس

«فكر خام من الدرجة الأولى»[179]

جون ديوي

كان ديوي يقول إنه لم يكن يحبّ أن يفكر بما ستؤول إليه فلسفته دون تحريض من فكر ميد[180]. صحيح أنّه يتولّد لدينا غالباً رغبة بأن نقرأ ديوي لدى قراءتنا لميد، سنكون أحياناً قد أخطأنا حول المكانة التي يشغلها ميد في الفلسفة الأميركية بتحجيمها إلى التأثير الذي استطاع أن يمارسه على ديوي.

ميد هو فيلسوف أميركي مثل كثيرين غيره في الولايات المتحدة الأميركية الذين التزموا بحياة الجماعة أكثر مما انفردوا للبحث

---

(179) John Dewey, Préface à: *The Philosophy of the Present* de Mead, 1932, p. XL.

(180) John Dewey, «George Herbert Mead,» *The Journal of Philosophy* (4 June 1931), p. 311.

والكتابة. ميد هو شيكاغو: مدينة في أوج التوسع الصناعي في السنوات (1880-1890). وفي المحصلة، مع وصول اليد العاملة الأجنبية في أوج التوسع السكاني، هي جامعة جديدة مفتوحة للعلوم الجديدة: لعلم النفس وعلم التربية التجريبي، لعلم نفس الحيوان ولعلم الأعصاب، هي مدرسة الفكر الجديدة: أداتية، وظيفية، ذرائعية، حيث يلتقي تحت إدارة ديوي وفي تشارك كامل للاختصاصات ليس فقط فلاسفة وعلماء نفس وعلماء تربية، بل أيضاً اقتصاديون، مثل ثورستن فيبلين (Thorstein Veblen)، وعلماء لاهوت مثل إدواردز آن (Edwards Annes).

كان ميد في كلّ مكان: في مركز استقبال المهاجرين، الذي تأسس على يد جان آدامز (Jane Addams)، في هول هاوس (Hull House) في نادي المدينة (City Club)، الذي مارس تأثيراً كبيراً على الرأي العام، ومن خلاله على قرارات المسؤولين البلديين[(181)]، وفي الجامعة، مجرباً وأستاذاً محاوراً، وفي الاتصالات، لتقدُّم علم الأعصاب والفيزياء غير النيوتنية، وفي مدرسة التجريب (المدرسة ـ المختبر)، وفي مجلة (*The Elementary School Teacher*) الذي كان رئيس تحريرها، وفي الاجتماعات المتعددة الشكلية واللاشكلية التي كانت تدار في أي مكان، وغالباً عنده، حيث كانت تنبثق كلّ هذه الأفكار التي نجدها في كتابات كلّ أعضاء مدرسة شيكاغو.

من كان يؤثر بمن؟ يجاوب ميد: «لا يوجد إنسان مسؤول كلياً عمّا وراء طبيعته، حصة كبيرة من بنية هذه الميتافيزيقا تأتيه من

(181) Robert M. Barry, «Un Homme et une cité: George Herbert à Chicago,» in: Michael Novak, ed., *La Philosophie réinventée*, coll. tendances actuelles, 1976, pp. 192-198.

المرحلة ومن الجماعة التي عاش فيها. والحدس الذي تمليه عليه عبقريته يجب أن يؤثر على الحيز المحيط به، لكن من الممكن أن يكون حدساً يعزل بطريقة أكثر دلالة أماكن أخرى غير خاصته»[182]. وقد حدد جوابه مكانته بدقة في الفلسفة الأميركية.

ديوي إذا صحّ القول، هو التجسد الطبيعي للفلسفة الأميركية. والحدس الأساسي لميتافيزيقيته. هو التعبير عن حياته كأستاذ أميركي للفلسفة: هو فيلسوف اجتماعية الأساس.

1 ـ ميد وأعماله

ولد جورج هربرت ميد سنة 1863 في ساوث هادلي (South Hadley)، ماساشوستس. بدأ دراساته في هارفرد حيث تأثر بجيمس ورويس، ثمّ ذهب لمتابعتها، مثل عدد من طلاب جيله، في ألمانيا، حيث درس في برلين نظريات فوندت (Wundt) (كان فوندت يدرّس في لايبزيغ (Leipzig)، ولا يبدو أن ميد قد ذهب إلى هناك). لم يكن قد أنهى بعد بحثه لنيل الدكتوراه عندما كان قد دعي في نفس الوقت مع ألفرد هـ. للويد (Alfred H. Lloyd) لخلافة تافتس (Tufts) في جامعة ميتشيغان.

استقر ميد وزوجته الشابة في آن آربور (Ann Arbor)، ليس بعيداً عن سكن ديوي، وارتبطت العائلتان برباط الصداقة. حصل ميد سنة 1892 على كرسي الأستاذية في جامعة شيكاغو، التي كانت قد تأسست لتوها، وبعد سنتين لحق به ديوي إلى هناك، فتواجدت العائلتان في نفس المبنى، لذلك كان التأثير الذي مارسه الواحد منهما على الآخر كبيراً. استمر هذا التأثير حتّى رحيل ديوي إلى

---

(182) Maurice Alexander Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, Introd. by Horace M. Kallen (Washington: Public Affairs Press, 1956), p. 93.

جامعة كولومبيا سنة 1904. وقد استمر ميد في مهامه التعليمية في جامعة شيكاغو، حتّى إنّه كان يقوم بمختلف الأعباء الإدارية هناك. وعندما توفي سنة 1931 كان مديراً لـ «قسم الفلسفة».

كان ميد محدثاً بارعاً، وهاوياً كبيراً للشعر (وكان يعرف غيباً قصائد شكسبير (Shakespeare) وميلتون (Milton) وكيتز (Keats) وشيلي (Shelley))، لكنه كاتب مطنب قليلاً. لم يتوصل خلال حياته إلا إلى نشر مقالات صعبة القراءة ـ وهي الأكثر أهمية -، كما أنّه لم يُنْهِ تحضير مخطوطة الكتاب الوحيد الذي تمكن من إصداره، **فلسفة الحاضر** (*The Philosophy of the Present*)، وهو تجميع لمحاضراته (Carus) سنة 1930. ويعود الفضل إلى أ. إ. مورفي (Augustus Edward Murphy) الذي نشره في الحالة التي وجده فيها مع نصوص أخرى في الموضوع نفسه، سنة 1932، بفضل لجنة نشر برئاسة تش. و. موريس (Charles William Morris). ظهر لاحقاً ثلاثة مجلدات:
1 ـ **العقل، الذات والمجتمع** (*Mind, Self and Society*) (1934)، 2 ـ **حركات الفكر في القرن التاسع عشر** (*Movements of Tought in the Nineteenth Century*) (1936)، 3 ـ **فلسفة الفعل** (*The Philosophy of the Act*) (1938).

وتحتوي أيضاً على ملاحظات الطلاب، وكتابات اختزالية لمحاضرات وأجزاء من مخطوطات. هذا كلّ ما لدينا، ما يزيد على الستين تقريراً، ملاحظات ومقالات نشرت خلال حياته لتحديد فكر ميد. ما لدينا قليل، وقليل جداً، وفي الوقت نفسه سنكون سعداء إذا توصلنا مع هذا أن نجعل القارئ يشعر بغرابة المواضيع العامة لفلسفة ميد التي سنحاول استنتاجها.

نشير إلى مجموعة ممتازة من المقالات لميد منشورة مع مقدمةٍ كتبها أندرو ج. ريك (Andrew. J. Rek): **كتابات مختارة: جورج ميد** (*Selected Writings: Georges Hebert Mead*) 1964.

2 ـ فلسفة ميد

«تستقي فلسفة ميد من السلوكية والذرائعية. وكما الملتزمون بهذه الحركات، ميد هو عالم نفس أكثر منه فيلسوف بالمعنى التقليدي. هو ينكر كلّ شرح غير علمي، ويعتقد بأن عمل الفلسفة يرتكز على تفسير العلم الذي يعاصرها، الذي كان والحالة هذه، على الأقل في بداية مهنته، علمَ الأحياء النشوئي (La Biologie évolutionniste). لكن السلوكيين، ومن جراء اهتمامهم بالموضوعية، رفضوا إذاً دراسة العقل، كما وصف الذرائعيون «تجريدياً» فعل المعرفة، وقد استخلص ميد من المفهوم النشوئي لعلم الأحياء فلسفة أخرى تماماً، بالنسبة له كما بالنسبة لديوي هي ما تعلمه نظرية التطور، وهو أن العقل يشكل جزءاً من الطبيعة، وبأن عمل العقل يغير الطبيعة. ولكن، أكثر من ديوي، يشدد ميد على المنشأ الاجتماعي للعقل وعلى الخاصية الاجتماعية للفعل.

لقد اكتشف ميد في السنوات الأخيرة من حياته، نظرية النسبية والنظريات التحولية للتطور، التي تفترض كما النشوئية الحتمية، أن تؤول من قبل الفلسفة. توفي ميد قبل أن يتمكن من وضع فلسفته الأخيرة في وضع سليم، والتي شرحتها محاضراته (Carus) بطريقة ناقصة جداً، وسوف نعطي لمحة عنها في المقطع المعنون «الميتافيزيقا الاجتماعية» و«الأخلاق الاجتماعية»، التي قلنا عنها بأنها كانت مستوحاة من تطورية داروين.

أ ـ علم النفس الاجتماعي: أصل العقل والإنسان

الإنسان ليس حيواناً اجتماعياً فحسب، لكن من دون المجتمع لم يكن له ابداً أن يكون. يجب على الكائن الحي، للبقاء على قيد الحياة أن يكون في تواصل مع بيئته. لكن هذا لا يكفي ليجعل من

الكائن الحي فرداً، لأن الفرد لا يكتسب فرديته إلا من خلال التنظيم الاجتماعي. «هذه اللغة التي يستخدمها، وإوالية (Mécanisme) الفكر هذه التي يمتلكها، هي منتجات اجتماعية، فهو لا يدرك أناه الخاصة إلا بتبني موقف الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. يجب عليه أن يصبح كائناً اجتماعياً حتّى يصبح هو نفسه»[183].

يتعارض هنا ميد مع فوندت (Wundt)، الذي كان يعتقد بأن العقل الفردي يسبق وجوده التنظيم الاجتماعي. يدّعي ميد بأن الإنسان قبل كلّ شيء حيوان اجتماعي- دون الفردية - موهوب بسلوك تقليدي (محاكٍ)، شكل تصوري تخيلي للغة من خلال الحركات. في هذه المرحلة، الإنسان هو حيوان، حيث السلوك ليس معبراً: حركاته ليس لها تعبير «مجرد»، ما يعني أنّها مفصولة عن محيطه. وهكذا في معركة بين الكلاب، إيمائية الكلب الأوّل توجه سلوك الكلب الثاني، الذي يلعبه لعبة الآخر «يعلم» بـ «نواياه»، ويمكنه الرد عليها. الكلمات المستخدمة تترجم بشكل سيئ الموقف، لأنها تفترض بأن المتنافسين لديهم وعي متعقل لأفعالهم في حين إنّه، بحسب ميد، ليس عندهم إلا وعي متزامن، وتسبق هذه المرحلة من التدامج الاجتماعي ظهور العقل أو الوعي المتعقل.

يمكن مقابلة لعبة الدلالات هذه مع الانفعال (*L'Einfühlung*) كما وصفه بإتقان م. ميرلوبونتي (M. Merleau - Ponty) في **فينومينولوجيا الإدراك** (*Phénoménologie de la perception*): «لا أدرك الغضب أو التهديد كفعل نفسي مخبأ خلف الحركة، أقرأ الغضب في الحركة، الحركة لا تجعلني أفكر بالغضب، لأنها هي الغضب نفسه»[184].

---

(183) *Movements of Thought*, p. 168.

(184) *Phénoménologie de la perception*, p. 215.

يظهر العقل عندما لا يعود الفرد يمثل حركات الآخر، لكن يعي حركته الخاصة والسلوكات التي يستثيرها عند الآخر. تصبح حركته اذاً دالة. وهو الشكل الأعلى للغة من خلال الحركات. يستطيع الإنسان الآن من خلال اللغة، أن يتصل مع الآخر ويوجد لغة شفهية. يمكنه أن يدلّ الآخر على نواياه ويفهم نوايا الآخر. هو كائن مفكر. يتبين بأنه بالنسبة لميد كما بالنسبة لديوي، الفكر هو أداتي، هو مخطط عمل. «نحن واعون»، يقول ميد [بوعي متعقل منبسط]، «عندما يعطي ما نذهب لفعله اتجاهاً لما نفعله»[185]. العقل هو الحياة المتدفقة، دون انقطاع من المحيط الاجتماعي. هو بالتأكيد «مجعول داخلياً»، «ممسرح داخلياً» كما يقول أيضاً ميد، ولا يضيّع من جراء هذا العمل خاصيته الاجتماعية، هو أساساً اجتماعي.

وبعد مرحلة، يصبح العقل الفردي إنساناً، «ذاتاً» (Self). عندما يأخذ العقل الفردي نفسه كموضوع لتفكيره الخاص، يصبح «ذاتاً». أن يكون «ذاتاً»، فليس ليتميز عن الآخرين، هو أن يرى نفسه من وجهة نظر الآخرين، ليس هذا أو هذا الآخر، لكن من وجهة نظر الـ «آخر المطلق»، في كلّ «ذات» يوجد الـ «أنا المتكلم» التي تؤكد الـ «ذات» في «المنظور» ومن أجل استخدام تعبير مناسب لميد الـ «آخر المطلق» يوجد أيضاً الـ «أنا» التي هي الـ «آخر المطلق» المضطلع من خلال الـ «أنا المتكلم»[186].

التغيير في المجتمع من وجهة نظر مزدوجة مادية وأخلاقية، هو نتيجة ظهور العقل و«الذات» للإنسان، إذا صحّ القول، في رحم

---

(185) *Mind, Self and Society*, p. XXI.

(186) نشير عرضاً، إلى هذه المفارقة في موقف ميد: يصبح إنساناً، يعني تبني وجهة نظر لاشخصية للـ «آخر المطلق».

المجتمع. ويعيد العقل بناء العالم المادي من خلال عمله، ويصنع الأشخاص من خلال حضورهم تراكم وحدات بيولوجية ليصبح جماعة أخلاقية. وهو ما سنوضحه الآن.

ب ـ فلسفة الفعل

الكون هو مجموعة «مواقف» دائمة التغيير. كلمة «موقف» بالمعنى الذي يعطيها إياه ديوي. ولا تختلف فلسفة الفعل التي يقدمها ميد، كما سنرى، عن الفلسفة الأداتية لديوي: يحتوى كلّ فعل على أربع مراحل: الاندفاع، الإدراك، الاستعمال، الاستهلاك. هكذا هو نظام السيرورة الطبيعي. ويحتل النظام، عند ظهور أية عقبة، ما يمكن أن يتسبب بالموت للفاعل، لأنه لم يعد في استمرارية مع بيئته، لكن بما أن الإنسان يملك الذكاء، فهو يستطيع تخطي العقبة وحلها. ولكن، في أثناء ذلك، لا يكتفي بصون الاستمرارية مع بيئته، بل يعيد بناءها، ونتيجة لذلك، يغير الكون ـ وكل عقبة تخلق موقفاً جديداً للمجابهة الذي إذا ما حلّ، فتح آفاق جديدة وطرح مشاكل جديدة: «الكون بأكمله متفق مع تنظيم ردّ الفعل وتبيان الفعل الممكن. الموضوع المتحرك في هذا الحقل، إذا كان موضوع انتباه، فإنه يدخل سلوك تكيف. وكل التغيرات لموقع الموضوع تترافق مع إيحاء بإعادة البناء الملائم للمشهد. تتعلق درجة إعادة البناء بمجال ردات الفعل الموحية التي يحتويها الموضوع المتحرك»(187).

ليس العلم إلا الترميز الرياضي لهذا السلوك الأساسي: يرسل العقل فرضية أو فكرة، التي بتطبيقها على الكون المادي تعيد بناءه على نموذج موحى به من خلال الطبيعة. لكنه مدرك بالعقل ليرد على هذا الإيحاء وعندما تتحقق الفرضية، لا يجب أن تعتبر كقانون للطبيعة

---

(187) *The Philosophy of the Act*, p. 228.

أو للعقل، وأقل بعد، كقانون بذاتها، فهي علاقة اجتماعية موضوعية، إمكانية غير محددة للأفعال، هي الـ «آخر المصمم» للعلم.

ج ـ الآداب الاجتماعية

يقود المجتمع الإنسان ليعين ذاته، ليصبح إنساناً. كان مجتمع الأحياء قد أصبح أخلاقياً، ليس بالضبط لأن الإنسان هو نتاج اجتماعي، لكن لأن الإنسان يمارس تأثيره على المجتمع. وفي إعادة البناء المتواصل للمجتمع تسكن الأخلاق. «هذا لأن الإنسان يجب أن يقيم وزناً للمنفعة العامة عند ممارسة قدراته، وأن يقيم المنفعة العامة تبعاً لنشطاته الخارجية الخاصة حتّى يكون مبتغاه أخلاقياً. لكن ليست هي المنفعة العامة التي تأتيه من الخارج وتفرض عليه التزاماً (Necessity) أخلاقياً، ولا أيضاً الميل الأناني الذي يقوده ليتصرف [..]. هو هذا الموقف الأخلاقي الصحي والدينامي الذي هو الضمير الأخلاقي الأكثر ملموسية والأكثر تفهماً من كلّ شيء. هنا لا يجب علينا أن نتجرد من شيء، وهنا لا نستطيع أن نستدعي من ذاتنا إلى سلطة خارجة عن ذاتنا والتي تقودنا إلى الفضيلة. ففي كمال التجربة المباشرة مع الضمير، كما في النضال من أجل العمل، يجب أن تنبثق كلّ سلطة الفعل المباشرة، يكمن الخلاص»[188].

د ـ مقولة الاجتماعي

هذا الاستشهاد الأخير الذي ترجمناه بأكثر ما يمكن من وضوح، جعل الإدراك الجيد لفكر ميد بالغ الصعوبة، ولا نعمل هنا إلا على صعوبة التعبير عن فكر يبدو لنا غير واضح فضلاً عن ذلك.

---

(188) «The Philosophical Basis of Ethics,» *International Journal of Ethics* (1908), pp. 316-317.

وليس الأمر نفسه عند البدء بقراءة محاضرات (Carus). لكن قبل استخراج أمهات الأفكار لكتابات ميد الأخيرة، لنلخص فلسفته الأولى. ومقولة الاجتماعي هو المبدأ الأساسي لها. الإنسان كائن بيولوجي جعله المجتمع روحانياً وأخلاقياً والفعل الإنساني هو مفروض من البيئة الاجتماعية: يرتكز على حلّ المشاكل التي تطرحها هذه البيئة: حلّ هذه المشاكل، يعني التفكير. ومن هذا، جعلَتْ مقولة الاجتماعي من الإنسان كائناً مفكراً، ثمّ شخصاً أو كائناً بشرياً. الكائن المفكر يبني الكون المادي، والشخص يبني العالم الأخلاقي. لا وجود اذاً ولا معنى للكون المادي والعالَم الأخلاقي إلا من خلال مقولة الاجتماعي.

هـ ـ الميتافيزيقا الاجتماعية

هكذا تبدو لنا الفلسفة التطورية لميد فلسفةً طبيعية اجتماعية. **فلسفة الحاضر** (*The Philosophy of the Present*) التي تحتوي على محاضرات (Carus) وتجارب أخرى، أعادت تثبيت فكر ميد عند ملتقى طرق أخرى. تأتي واحدة منها استكمالاً لما سميناه طبيعيته الاجتماعية، وهي التي نقترح متابعتها. وكان قد مشى نحوها عندما كان قد أعلن عن محاضراته (Carus)، لكنه لم يتنبه لذلك إلا بعد فوات الأوان، إذا صدقنا في ذلك آرثر إ. مورفي[189] (Arthur E. Murphy). ستكون الغاية لميد إذاً «تقديم العقل كتطور في الطبيعة، وفيها تبلغ هذه الاجتماعية الأوج، والتي هي المبدأ والشكل للانبثاق»[190]، لبروز العقل كونه وحده «نقطة بلوغ الأوج لهذه الاجتماعية التي نجدها في كلّ

(189) XXIX.

(190) ص 85.

العالم»[191]. بمعنى آخر، مقولة الاجتماعي أو الاجتماعية لن تصبح فقط خاصية العالم الإنساني، لكن خاصية الطبيعة.

ترتكز هذه الفرضية على النظرية الميدية للزمن، التي تحاول أن توفق فلسفياً حتمية العلم الكلاسيكي ولاحتمية النظريات الجديدة الفيزيائية والبيولوجية للنسبية وللانبثاقية الحاضرة. بالنسبة لميد الحاضر هو مطرح الواقع: كلّ ما هو واقعي يجب أن يكون في الحاضر أو بعلاقة مع حاضر. والذي لا يجب تأويله كدالّ، بأن كلّ واقع حصل في الماضي له في الحاضر أو سيكون له في المستقبل حاضر، لأن ماضي الحدث، مثلاً، ليس هو ببساطة حاضر سالف: «فعندما يتذكر شخص ما طفولته، فإنه لا يستطيع إدراكها كما كانت اذاً، من دون علاقة طفولته بما أصبحت عليه، وإذا كان قد استطاع القيام بذلك، بمعنى إذا استطاع إعادة إنتاج التجربة كما حصلت اذاً، لن يستطيع استخدامها، لأن هذا يتضمن أنّها ليست في الحاضر الذي يجب أن يتم فيه هذا الاستخدام. لذلك، فإن سلسلة من الحاضر (بالجمع) موجودة معنوياً كحاضر (بالجمع) لا تشكل ماضياً»[192].

من خلال علاقة الحاضر بماضيه يمكن اعتباره كأنه محدد عن قبله، لكن التحديد ليس كلياً حيث يوجد أشياء أخرى وأكثر في الحاضر. هذه الجدة للحاضر لا يمكن تحديدها في حاضر الماضي، ويوجد ظاهرياً تناقض بين تحديد الماضي بالنسبة للحاضر، ولا تحديد للحاضر الذي ينبثق من الماضي. يقترح ميد الحل التالي: يوجد عدم استمرارية بين الماضي وحاضره ـ وإذاً لا تحديد ـ قبل وفي الوقت حيث ينبثق هذا الحاضر، لكن بمجرد ظهوره ندرك جدة الحاضر كما لو أنها محددة بماضيه، لنقصي هذا الانقطاع الظاهر.

(191) ص 86.

(192) ص 30.

نتبنى وجهة نظر جديدة، «منظور» جديد، الذي باقتفاء الحاضر (بالجمع) يتولد ماضي (بالجمع) جديد. الحاضر إذاً هو المحور «للمنظور الزمني» المطلق كنسق مقفل، نسبي بالمقارنة مع نسق آخر، مع منظور آخر.

المدخل الأكثر طبيعية إلى الميتافيزيقا الاجتماعية هو نظرية نسبية الأزمنة الحاضرة، لأن الاجتماعية هي «الموقف الذي يوجد فيه الحدث الجديد في نفس الوقت بمضمونه القديم وبمضمونه الجديد الذي سببه ظهوره»[193]. لكن الاجتماعية هي أكثر من كونها «القدرة لكثير من الأشياء في نفس الوقت»[194]. يراعي الحدث الجديد تعددية المنظورات، أنظمة أو أنساق بطريقة أن «وجوده في النسق الأخير يغير خاصيته في النسق أو الأنساق التي ينتمي إليها»[195]، خاصية تنعكس على النسق الجديد. هكذا، يقول ميد، يغير انبجاس الحياة خاصية العالم، تماماً كما يغير انبجاس السرعات خاصيات الكتل»[196]. لكن، وكما أن السرعة لا تحل مكان الكتلة، فالحياة لا تأخذ مكان المادة في العالم، لأنه من خلال الاجتماعية يستطيع الكائن الحي، كما رأيناه، أن يكون عدة أشياء في الوقت نفسه: «مادة وحياة. في هذا المستوى من التطور ليس لدى الكائن وعي كونه شيئين في نفس الوقت. وقد ظهر مع الإنسان مستوى عال من الاجتماعية التي وضعناها سابقاً، هو التطوير: اجتماعية الفرد الذي هو الآخر ونفسه، واجتماعية الشخص، «الذات» التي تضطلع بدور الـ «آخر المطلق» في منظور حاضره، بمعنى على مستوى «الذات».

---

(193) ص 49.

(194) المصدر نفسه.

(195) ص 69.

(196) ص 65.

وعلى مقولة الحاضر تغلق الميتافيزيقا الاجتماعية. الحاضر «يحررنا من الماضي والمستقبل، لسنا نحن مخلوقات الضرورة لماض حتمي، ولا لأي خيال على الجبل [. .]. قيمنا تكمن في الحاضر، وليس الماضي والمستقبل إلا لإعطائنا بياناً بالوسائل والمخططات لحملتنا لوضعها موضع التنفيذ».

«نعيش نحن دائماً في حاضر، حيث الماضي والمستقبل هما امتداد لمجال تستطيع فيه مشروعاتهما أن تدار بشكل جيد. هذا الحاضر هو مشهد هذا الانبجاس الذي يعطي دائماً سماوات جديدة وأرضاً جديدة، واجتماعيته هي البنية نفسها لعقولنا. وبما أن المجتمع حبانا بالوعي، نستطيع الدخول شخصياً في المؤسسات الأكثر اتساعاً التي تفتحها لنا تجارة الكائنات المعقلنة. ولأننا نستطيع أن نعيش مع أنفسنا مثلما نعيش مع الآخرين، يمكننا أن نقوم بالنقد الذاتي ونجعل من ذواتنا القيم التي نحن معنيون بها خلال هذه المشروعات التي تلتزم بها جماعة كلّ الكائنات العقلية»(197).

3 ـ خلاصة

لقد تنبهنا بأن هذه الميتافيزيقا، كما يقول مورفي(198) «تطرح الشكوك وتتسبب بمشاكل هائلة». لتبديد هذه الشكوك وحل هذه المشاكل، سيتوجب نشر مراكز النجاح هذه التي لم يكن عند ميد إلا الوقت لفتحها(199)، وربما سنرى اذاً تألق هذه المساحات الأخرى التي لم يستطع نور بديهيات عبقريته من التوصل إليها.

(197) ص 90.

(198) ص XXXV.

(199) هذا ما سعى إليه علماء الاجتماع بدورهم، راجع ما كان يقوله سابقاً سنة 1958 دايفيد فيكتوروف (David Victoroff) في كتابه: David Victoroff, *G. H. Mead, sociologue et philosophe* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), pp. 133-134.

الجزء الرابع

من الحرب العالمية الثانية إلى الاحتفال بالمئوية الثانية للولايات المتحدة (1940–1976)

«تخيَّلِ الآثار العملية التي تعتقد أنّها يمكن أنْ تكون نتاج موضوع تصورك: إن تصور كلّ هذه الآثار هو الكل الذي يشكل تصورك للموضوع»[1].

تشارلز س. بيرس

«بالإمكان بِكُلّ إنصاف تاريخي ومصطلحي القول إنّ التصور العلمي للعالم [. .] هو تصور يقوم على المذهب الطبيعي. وهو يختلف عن المادية الآلية [. .]. إذ يتحاشى عقبة التحول المنهجي. إذا أصر بعض الأشخاص الذين تعوزهم المعرفة على اعتبار العلم مادياً بالأساس والإنسانيات مثالية بالأساس (حتّى لا نقول روحانية)، فإن آمال التعاون المثمر بين حقلي الثقافة هذين هي آمال ضحلة بالفعل. إلا أن العلم، المؤول بحق، لا يتعلق بأية حال بالماورائيات. فهو يحاول بِكُلّ بساطة أن يغطي حداً أقصى من الوقائع بحدّ أدنى من القوانين. ومن

(1) Charles S. Peirce, *What Pragmatism is* (1905), 5. 422.

جانب آخر لا يلتمس المذهب الإنساني الناضج أي سند لاهوتي أو ميتافيزيقي. بفضل تقدّم العلم نفهم بشكل مطرد أفضل الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنساني. لذلك لا أسباب تحملنا على معارضة العلم بالإنسانيات. على المذهبين الطبيعي والإنساني أن يكونا حكمتنا في الفلسفة وفي مجال الثقافة. يأخذ المذهب الإنساني العلمي شكله كفلسفة واعدة للإنسانية ـ هذا إذا نجحت الإنسانية أن تبلغ سنّ الرشد»[2].

هربرت فايغل

إذا كان كلّ القائلين بالذرائعية، باستثناء وليام جيمس، قد فضلوا عدم التسمية بالذرائعيين، فذلك لم يكن بسبب الانتقادات التي كانت الذرائعية عرضة لها، أو لخطأ في الفكر، بل كان وبالعكس تماماً، تفضيلاً للروحية على النص، إذ أملوا بتخليهم عن التعبير، حمايةَ ما كان يقدرون أنّه الأثمن: المبدأ. وكانت آمالهم مفعمة: فالمنهج الذرائعي هو اليوم طريقة التفلسف الأكثر شيوعاً في إنجلترا وأميركا، إذ تمّ تبنيه من جانب فلاسفة العلوم واللسانيين. ومن هذا المنفذ، دخل هذا المنهج الآن إلى القارة الأوروبية، فهل علينا إبداء الخوف ونفضح مع ماركيوز، هذا الفكر «ذي البعد الواحد»؟ لا نعتقد ذلك، وبكُلّ الأحوال فهذه مسألة أخرى. ما نريده هو البرهنة على أن الذرائعية لم تمت، وان صانعي الأطروحات يهتمون بها، وأنها روح الفكر الحديث العلمي والديمقراطي.

في قسم أوّل سنعرض لفكر الجيل الذرائعي الأميركي الثاني. وفي قسم ثان سنتناول تحول الوضعية المنطقية وفلسفة رسالة فيتغنشتاين إلى ذرائعية، في قسم ثالث سنبرهن انطلاقاً من حالة

(2) Herbert Feigel, *American Quarterly*, vol. 1 (1949), Conclusion.

مفكرين أميركيين أن التحليل، حين يفضي إلى فكر مفصلي، يوصل إلى فلسفات ذرائعية، في الجزأين الرابع والخامس، سنرى على التوالي كلّ ما تدينه الماورائيات إلى ذرائعية بيرس والأخلاق إلى مذهب ديوي الطبيعي.

I - الجيل الثاني من الذرائعية

أصحاب الجيل الذرائعي الثاني في مسائله الخاصة التي تميزه عن جيل مؤسس الذرائعية بيرس، جيمس، ديوي وميد، كان عليهم وضع مبدأ الذرائعية وفرضه. أما لويس، ومووريس، وهوك (Hook)، وحتّى لا نذكر إلا من سنتحدث عنهم، فقد طبقوا المبدأ الذرائعي على المسائل الجديدة التي وجهها المنطق واللسانيات والسياسة على فطنة الفلاسفة.

1 ـ ك. إ. لويس والمنطق

درس ك. إ. لويس (C. I. Lewis) (1883-1964) المنطق على رويس (Royce)، الذي كان بدوره قد شرع بدراسة المنطق بتحريض من بيرس. وحين صدر الجزء الأوّل من **مبادئ الرياضيات** (*Principia Mathematica*)، الذي وضعه كلّ من وايتهيد (Whitehead) وراسل عام (1910)، وضع رويس بين يدي لويس، الذي كان قد صار في هذه الأثناء معيداً عند رويس، النسخةَ الأولى التي وصلت إلى كامبردج (Mass).

تمثلت إحدى أبرز مساهمات لويس في الفلسفة بالدراسة النقدية للمبادئ (Principia)، والتي صدرت ضمن ما يمكن اعتباره أوّل

تاريخ للمنطق الحديث: **نظرة عامة على المنطق الرمزي** *(A Survey of Symbolic Logic)* (1918). نسق منطقي يقوم مقام آخر من حيث المبدأ، ولا حدّ لمضاعفة النسق المنطقية ما خلا احترام مبدأ الترابط وبعض القواعد المتعلّقة باختيار المسلّمات القاعدية. إلا أن بإمكان بعض النسق أن تبدو أكثر «طبيعية» من نسق أخرى. ونحن نعلم أن إحدى الوظائف المنطقية في نسق راسل هي التضمين المادي الذي يشار إليه بالرمز «⊃»، و«قالبه الإجرائي» (Matrice opératoire) هو 1011. وهذا يعني أن وظيفة حقيقة التضمين صحيحة دائماً، سواء كان السابق صحيحاً أم باطلاً، شرط أن يكون الناتج صحيحاً: ولا تكون الوظيفة باطلة إلا إذا كان السابق مع كونه صحيحاً، والنتيجة باطلة. ما يعني، وللمفارقة القول، إن القضية وبمجرد كونها باطلة فهي تشرك كلّ حكم، وأما بمجرد كونها صحيحة فهي متضمنة في كلّ قضية.

«إذا ما اقتطعنا من جريدة عشرين قضية ووضعناها في قبعة، يقول لويس، وإذا ما سحبنا منها اثنتين بالمصادفة، فإن الواحدة منها ستتضمن بالتأكيد الثانية، وبالإمكان بقوة الرهان أن التضمين سيكون متبادلاً»[3].

المنطق هذا مترابط دون شكّ، لكن الترابط ليس كلّ شيء: مسائل في المنطق لا تجد حلاً إلا على «القاعدة الذرائعية للامتثال إلى تطلعات الإنسان ومتطلبات العقل»[4]. نتيجة ذلك يقترح لويس استبدال التضمين المادي بالتضمين الصارم الذي يشترط أن لا تتضمن قضية قضية أخرى، إلا إذا كانت الأولى صحيحة فقط، فمن **المستحيل أن** تكون الثانية باطلة.

---

(3) Clarence Irving Lewis, *Mind and the World-Order; Outline of a Theory of Knowledge* (New York: Dover Publication, 1956), p. 248.

(4) المصدر نفسه.

ثمة نتيجة أخرى في نقد التضمين المادي عند راسل أجبرت لويس على توضيح تصوره الذرائعي للماقبلية (a priori) وعلى تطوير النسخة التصورية للذرائعية، كما يمكن قراءتها في: **العقل ونظام العالم** (*Mind and the World - Order*)، **وتحليل المعرفة والتقييم** (*An Analysis of Knowledge and Valuation*) (1946).

«ما هو ماقبلي (a priori)، كتب لويس منذ العام (1923)، هو حقيقة ضرورية، لا لأنّه يلزم العقل بقبوله، بل بالتحديد لأنه لا يلزمه [..]. **الماقبلي** مستقل عن التجربة، لا لأنّه يفرض شكلاً على معطيات الحواس أن تدخل فيه، أو لأن يحدس ببعض الانسجام القائم سلفاً للتجربة مع العقل، بل بالتحديد لأنه لا يفرض شيئاً على التجربة. ما هو ماقبلي هو الصح مهما كان. إن ما يحدس ليس المعطى، بل هو موقفنا تجاه المعطى: إنّه يتناول مبادرة العقل الحرة، أو ـ كما يقول جوزيا رويس ـ طرقنا القطعية في العمل [..].

إن نظام التناقض يقول لنا إن لا شيء يمكن أن يكون في آن واحد أبيض ولا ـ أبيض، لكنه لا يقول لنا، وليس باستطاعته أن يقول إذا كان الأسود لا ـ أبيض»[5].

هكذا نجد إذاً من جانب أول الماقبلي، الصحيح دون تبعية للتجربة، ومن جهة أخرى المعطى الذي لا يستطيع الماقبلي أن يقول عنه شيئاً. كيف تكون المعرفة ممكنة؟

لا بدّ للإجابة على هذا السؤال، وكما فعل لويس في كتابه **العقل ونظام العالم** (*Mind and the World- Order*)، من تحديد ما يفهم من

---

(5) «A Pragmatic Conception of the a priori,» *Journal of Philosophy,*
أعيد نشر المقالة في *Pragmatic Philosophy*، ص 352ـ353. كما استعيدت في *Mind and the World-Order*، ص 196–197 و246. حول لويس يمكن بالفرنسية مراجعة المقالة النقدية التالية لـ: Philipe Devaux, «Le Pragmatisme conceptuel de Clarence Irving Lewis,» *Revue de métaphysique et de morale* (1934), pp. 105-131.

«المعرفة»، إذ قد يتعلق الأمر بأشياء شديدة الاختلاف: 1 ـ الوعي المباشر بالمعطى، والتعبير عنه يكون بـ «هذا يبدو مستديراً»، 2 ـ معرفة الموضوعات المتوقعة: «هذا مستدير»، 3 ـ إعداد تصورات مجردة كلياً بشكل ما قبلي، باستقلالية كاملة عن أي تطبيق ممكن، مثل الصياغات في الرياضيات البحت، 4 ـ المعرفة القطعية للمبادئ الشارحة للواقع؟ 5- التعميمات التجريبية الشاملة، لكنها ليست ما قبلية[6].

إن الوعي المباشر (1) ليس معرفة إذاً. لا وجود لمعرفة مباشرة بالنسبة إلى لويس، ولا أيضاً لِكُلّ من بيرس وديوي، الكيفيات (qualia) هي موجودات «eus»، لكنها ليست معروفة. معرفة الموضوعات (2) ممكنة، ولكن فقط بفضل قضايا المعرفة القطعية الماقبلية (4): «إذا كان هذا الغرض مستديراً، فيجب حينئذ أن يبدو إهليلجياً من زاوية معطاة»[7]. وإذا كان مظهره لا يتغير أبداً، فهو ليس مستديراً. إن الإعداد الماقبلي لتصورات مجردة كلياً (4) لا يثير أي صعوبة، لأنه لا يقيم أية علاقة مع المعطى، فهو على الأكثر يوضح لنا طبيعة المعرفة الماقبلية التي هي تسلسل ضروري لقضايا شاملة. إن المعرفة التجريبية (5) هي بالنسبة إلى لويس كما إلى ديوي محتملة فقط. إن الفارق بين (4) و(5) يبدو في طريقة معالجة القضايا العامة التي تتعلق بها، والتي يسميها ديوي على التوالي قضايا عامة ونوعية. لنفترض القضية (4): «البجعات هي عصافير». إذا تمّ الاكتشاف أن البجع لا يملك كلّ مميزات العصفور، نحذف البجعة من لائحة العصافير، كما نحذف الحوت من لائحة الأسماك، إذ إن القضية الكلية هي مبدأ تفسيري. ولنفترض بالمقابل، القضية الجنسية

---

(6) Lewis, *Mind and the World-Order; Outline of a Theory of Knowledge*, pp. 274-275.

(7) المصدر نفسه، ص 284-285.

(5) (ويطلق عليها لويس اسم الكلية غير الماقبلية): «كلّ البجعات هي بيضاء»، فإن واقع اكتشاف بجعات سوداء لن يكون له من نتيجة إلا إغناء المعرفة التجريبية، التراكمية والمؤقتة باستمرار، لجنس «البجعة»[8]. إن المعرفة الما قبلية هي الذرائعية، لا التجريبية[9].

«إن الموضوع، تفاحة على سبيل المثال، ليس معطى أبداً؟ بين التفاحة الواقعية في كل تعقيدها وبين هذا العرض الجزئي ثمة مسافة شاسعة وحده التأويل يقدر على تجاوزه. إن «موضوعية» هذه التجربة تعني إمكانية تحقق تجربة أخرى ممكنة يتم اقتراحها عبر هذا التأويل»[10].

باختصار، «إن تطور النظام المفهومي هو ماقبلي بالمجرد، ومسألة إمكانية التطبيق لواحد من تصوراته المكونة على حالة خاصة هي شأن يخص الاحتمال: ومسألة التطبيق بشكل عام هي مسألة خيار نسق مفهومي مجرد تبعاً لاعتبارات ذرائعية»[11].

في كتابه **تحليل المعرفة والتقييم** (*An Analysis of Knowledge and Valuation*)، أدخل لويس تميزات جديدة إجابة منه على سؤال يثير جدلاً، سؤال معرفة القيم. نحن نعلم أن تشارلز ستيفنسون (Charles Stevenson) في أميركا، وأ. ج. آير (Alfred Jules Ayer) في إنجلترا قد قالا إن قضية القيمة تنقسم إلى قضية وصفية وإلى هتاف إقرار أو رفض. «الكذب سيىء» تقرأ: «فلان كذب وهذا لا يعجبني». هذه النظرية التي يقال إنّها شعورية هي نظرية غير ـ معرفية. دافع لويس، شأن ديوي، عن نظرية نصف ـ معرفية.

---

(8) المصدر نفسه، ص 302.

(9) المصدر نفسه، ص 266.

(10) المصدر نفسه، ص 120.

(11) المصدر نفسه، ص 299.

تتناول التميزات الجديدة المعرفة التجريبية، فالتقويم يعتبر بالنسبة إلى لويس «شكل معرفة تجريبية»[12]. ثمة أشكال ثلاثة من الأحكام التجريبية: الأحكام التعبيرية (الإبلاغية)، الأحكام «الإنجازية» والعقائد الموضوعية. والأحكام التعبيرية كما يدلّ عليها اسمها تعبر عن قيمة «تجرَّب مباشرة»[13]. وهذه ليست أحكاماً فعلية، إذ إنّها ليست عرضة للخطأ، فالذي يطلقها قد يكذب، على ما يشعر به بالطبع، لكن تجربته هي ما هي عليه، ولا شيء آخر.

والأحكام «الإنجازية» هي أحكام صحيحة، إذ إنّها تعلن أن التجربة سيكون لها قيمة ما إذا ما تبعها سير عمل معين: «إذا لمست ما هو أمامك ستشعر بإحساس لذيذ». ولأنّها يمكن التحقق منها، تحمل هذه الأحكام التجريبية، ما أن تتحقق، المعرفة. أما العقائد الموضوعية فهي ما يعرف عادة بالمعرفة التجريبية. إنّها تنسب قيمة معينة إلى موضوع. إن لم تتضمن إلا أحكاماً لا ـ إنجازية، فلا تكون إلا محتملة. إلا أنّه بالإمكان مع ذلك أن نستنتج منها أحكاماً إنجازية، والتي بتضاعفها تضفي على هذه العقائد درجة عالية من الاحتمال ـ وعلى القيمة موضوعيتها:

«تكمن طيبة الموضوعات الطيبة في إمكانية ما تستطيع فعله بجعل الطيبة خاضعة مباشرة للتجربة»[14].

2 ـ تشارلز موريس وعلم الدلالة

يعلن تشارلز موريس (1901–1979)، مثل لويس، انتسابه إلى الذرائعية. إلا أنّه اهتم بشكل خاص بتطوير نظرية بيرس في

---

(12) *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 365.

(13) المصدر نفسه، ص 374.

(14) المصدر نفسه، ص 387.

العلامات، دون أن يشوهها بالطبع. أما مؤلّفه في علم الدلالة **العلامات، اللغة والسلوك** (*Signs, Language and Behavior*) (1946)، فلم يتوصل، كما لم تتوصل حجج جيمس المشوبة بالعاطفة تجاه الفلاسفة، أن يجعل اللغويين يقبلون بجدية الموقف الذرائعي، ولا جعلت مَنْ في الفلسفة والعلوم الإنسانية التي تعطي مسائل اللغة موقعاً متميزاً يقبلون بها أيضاً.

في دراسة وصفية سابقة، **أساس نظرية العلامات**[15] (*Foundations of the Theory of Signs*) (1938)، ميَّز موريس، بعد بيرس، أبعاداً ثلاثة للعلامة: علم التراكيب المنطقية (Syntactique)، الدلالية (Sémantique)، والتداولية (Pragmatique). وجهة نظره كانت سلوكية، إلا أنّه لا خلفية فكرية له على أساس التغير في المنهج. موريس لم ينف أبداً أن يكون لدى الإنسان وعي، ولا أنّه قادر بالاستبطان على إدراك حالاته النفسية الخاصة. وهذا ما نفاه بيرس بصراحة[16]. بل يعتبر ببساطة أن المنهج السلوكي هو الأكثر تناسباً لدراسة العلامات عملياً من المنهج «العقلاني».

يكتفي اللسانيون عامة في دراسة اللغة بالتمييز بين المظهر الدلالي والمظهر التركيبي المنطقي. يعتقد موريس أن التمييز الدلالي ليس كافياً، «إذ إن علم الدلالة لا يعالج أبداً كلّ العلامات مع موضوعاتها، بل وبوصفه علم دلالة بالعلاقة الوحيدة بين العلامات وسمياتها (designata)»[17]. إذاً، ثمة علاقة أخرى للعلامات، وهي

(15) نحيل في مراجعنا إلى: Amélie Rorty, ed., *Pragmatic Philosophy: An Anthology* (New York: Doubleday and Co., 1966).

(16) *Collected Papers*, 5.213-5.217.

(17) ص 367.

أنّها العلاقة التي تقيمها مع مؤوّليها. وهذا هو غرض الذرائعية، أو التداولية، التي «تعالج المظاهر الحيوية في علم الدلالة، أي لِكُلّ الظواهر النفسية والبيولوجية والسوسيولوجية التي تحدث في سير عمل العلامات»[18].

تعطينا فكرة «القاعدة الذرائعية» التي أدخلها موريس فكرة واضحة عن ضرورة تمييز وجهة نظر دلالية.

«تحدد قواعد التراكيب العلاقات بين العلامة وناقلات العلامات، والقواعد الدلالية تجعل ناقلات العلامات على صلات مباشرة مع الموضوعات الأخرى. تنص القواعد الذرائعية على الشروط اللازمة على المؤولين حتّى تكون ركيزة العلامة علامة. تعمل كلّ قاعدة تمارس فعلاً كنمط سلوك، بمعنى أن كلّ قاعدة تنطوي على عنصر عملي. إلا إننا نجد في بعض اللغات ركائز علامات تتجاوز القواعد التركيبية أو الدلالية التي تتحكم بهذه الركائز. والقواعد هذه هي قواعد ذرائعية. أدوات التعجب مثل «آه!»، والأوامر مثل «تعال إلى هنا»، وعبارات تقويم مثل «لحسن الحظ»، وتعابير مثل «صباح الخير»، وبعض الصياغات البلاغية والشعرية لا تستخدم إلا في ظروف محددة جداً من جانب مستخدمي اللغة. بالإمكان القول إنّها تعبر عن هذه الظروف، لكنها لا تشير إليها ابداً على المستوى السيميائي، حيث تستعمل فعلاً في الخطاب المشترك. تشكل صيغة الشروط التي تستخدم فيها الكلمات، وحيث لا يمكن صياغتها كقواعد تركيبية ودلالية، القواعد الذرائعية للعبارات موضع السؤال»[19].

لا ترتبط هذه القواعد إطلاقاً بعلم النفس أو بعلم الاجتماع، اللذين يلعبان في الحالة النقيض، دور العلوم الملحقة باللسانيات:

---

(18) ص 363.

(19) ص 367–368.

«إن تمييز الأبعاد الدلالية والذرائعية هو تمييز سيميائي»[20]. بل أكثر من ذلك، إذا قبلنا مع الذرائعيين أن الظواهر العقلية هي ردات فعل على علامات، وان الوعي يتحدد بالنسبة إلى العلامات وان السلوك العقلاني يتضمن رقابة السلوك نسبة إلى النتائج التي تتيح العلامات استشعارها، حينئذ يكون علم النفس وعلم الاجتماع ضمن مجالات علم العلامات. «أن مفهوم العلامة، كما يستخلص موريس، قد يبدو أساسياً لعلوم الإنسان، كما هو الحال بالنسبة للذرة في العلوم الفيزيائية ومفهوم الخلية بالنسبة للعلوم البيولوجية»[21].

إذ تمّ القبول بتحليل موريس، فهو يحمل حجة جديدة لصالح النظرية الذرائعية عن الحقيقة. «الحقيقة» تعبير سيميائي وليس ذرائعياً. وبصفتها تعبيراً سيميائياً أفرد لها الذرائعيون، بمن فيهم جيمس، مكاناً في نظريتهم. الذرائعية «هي تعميم المنهج العلمي لغايات فلسفية». لقد ركزت الذرائعية على بعض العوامل المجهولة في الاستخدام الشائع لكلمة «حقيقة» ولا «تلغي أبداً العوامل السابقة المعترف بها»[22].

اهتم موريس، شأن لويس، بمسألة القيم. إن المسألة القيمية الأكثر إلحاحاً، برأيه، إذا ما أردنا إيجاد حلّ للمسألة المطروحة، هي المسالة عينها التي تصدت لها نظرية العلامات: إيجاد وتثبيت مصطلح خاص، في مبحثه عن السيمياء أفرد موريس مكانة لما أطلق عليه اسم «قيمي» (valuatif) إلى جانب «الإخباري» (informative) والـ «حاثّ» (incitatif) والـ «جهازي» (systemique)، حيث ميز استخدامات العلامة، والـ «تقديري» (appreciative) إلى جانب

(20) ص 367.

(21) ص 374.

(22) ص 372.

الـ «دلالـي» (designatif)، الـ «أمـري» (prescriptif) والـ «المـولّـد» (formatif) حين وصف أحوال المدلول. وفي عمل مشترك هام حول القيمة: **القيمة، التحقيق المقارن**[23] (*Value, A Cooperatif Inquiry*) (1949)، أبدى موريس حزنه للخلط الذي حلّ بالمصطلح القيمي، إلا أنه قال، أياً كان التعريف الذي نتوقف عنده، إن وجهة النظر الذرائعية التي دافع عنها ديوي في مؤلّفه **نظرية القيم** (*Theory of Valuation*) (1939)، لا يمكن لها أن تنتصر: أن المنهج العلمي هو السبيل الواحد الذي نملكه لرقابة التقييمات والملفوظات.

> «إذا كانت (صفة) «العلمية» تنطبق على الملفوظات (علامات وتسميات) فقط، فإن التقييمات (علامات التقدير) لن تكون علمية؟ أما إذا كانت صفة «العلمية» تنطبق على المنهج الذي بواسطته يراقب العلماء ملفوظاتهم، حينها يصبح بالإمكان تطبيق هذا المنهج لا على رحابة الملفوظات التي تتعلق بالتقنيات وحسب، بل على رقابة التقييمات بحدّ ذاتها»[24].

لا شيء في هذه الحالة يميز النتائج العلمية لأحكام القيمة. إن التمييز الوحيد يتناول حالة المدلول والذي يمكن صياغته في سياق السيمياء الذرائعية التي اقترحها موريس.

3 ـ سيدني هوك والماركسية

سيدني هوك (Sidney Hook) (1902-1989) هو الفيلسوف الذرائعي صاحب القيمة النضالية. اتّخذ صورة منفِّذ وصية ديوي، فقد عرض[25]

---

(23) «Axiology as the Science of Preferential Behavior,» in: Ray Lepley, *Value; A Cooperative Inquiry* (New York: Columbia University Press, 1949), pp. 211-222.

(24) *Theory of Valuation*, p. 219.

(25) John Dewey, *An Intellectual Portrait* (New York: John Day Co., 1939).

فكر معلمه وشرحه(26) ودافع عنه(27). وعن أستاذه استلم الإبدال بعد الحرب العالمية الثانية، ثمّ صار بدوره الناطق باسم الليبيراليّة الأميركية(28).

استهدى هوك على ماركس بفضل تعطشه للعدالة. حبه للديموقراطية والذرائعية جعلاه ينتفض ضدّ التاويل الستاليني للماركسية وضد النظام الذي فرضه هذا التأويل على روسيا والذي كان يزمع نشره على العالم كلّه. والى جانب المقالات كتب هوك كتابين حول الماركسية هما: **نحو فهم كارل ماركس: تأويل ثوري** (*Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*) (1933)، **من هيغل إلى ماركس: دراسات في تطور فكر ماركس** (*From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Marx*) (1950).

---

(26) Sidney Hook: *The Metaphysics of Pragmatism* (Chicago; London: The Open Court Publishing Company, 1927), and *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Right* (New York: Criterion Books, 1954)

(27) Sidney Hook, *Education for Modern Man* (New York: The Dial Press, 1946), and *John Dewey, His Philosophy of Education and its Critics* (New York: Taminent Institute, 1954).

(28) عرض س. هوك فلسفته الخاصة في عدة مقالات جمع بعضها في مجلدات، يشار من بينها إلى *The Quest for Being*، 1961. ندين له مبادرته لأعمال جماعية هامة، ولاسيما تلك التي جمعت نقاشات ومحاضرات مؤتمرات جامعة نيويورك. انظر: Sidney Hook and Paul Kurtz, eds., *Sidney Hook and the Contemporary World* (New York: John Day Co., 1968),

ودراسة Andrew J. Reck, *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, [1968]), pp. 164-196.

يعتبر س. هوك أن التأويل الصحيح الوحيد لماركس هو تأويل «ثوري». «كان ماركس قبل أي شيء آخر ثورياً»، هذا ما قاله إنجلز، «ولكونه ثورياً»، أضاف س. هوك في كتابه[29] (*Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*)، «تطرق إلى المسائل النظرية في علم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة»[30]. «إن الماركسية [..] هي نظرية الثورة الاجتماعية»[31].

ولأن الماركسية تريد تغيير المجتمع، فإن منهجها علمي وغايتها ديمقراطية.

ولأن المنهج العلمي يتيح «التكهن، وإذا أمكن، مراقبة تتابع الظواهر الطبيعية»[32] فالمقاربة العلمية للمجتمع تتضمن التطبيق المستمر للمثل على سير عمل المؤسسات والاختبار المستمر لهذه المثل من خلال النتائج الاجتماعية لهذه التطبيقات»[33].

«وفي مكان آخر يقول س. هوك[34] إن حقيقة كلّ نظريـة تتعلق بالسؤال حول معرفة ما إذا كانت النتائج الفعلية التي تنتج عن الممارسة المقترحة لجعل النظرية على المحكّ، هي النتائج نفسها التي تحققها النتائج المرتقبة أوّلاً».

تعتبر غاية الماركسية ديمقراطية في ظلّ شرطين اثنين: أن يكون

---

(29) الترجمة الفرنسية عن الألمانية: Mario Rietti, *Pour comprendre Marx* (Paris: Gallimard, n. d.).

ونحن نشير إلى هذا النصّ.

(30) ص 63.

(31) ص 205.

(32) ص 13.

(33) ص 63.

(34) *From Hegel to Marx*, p. 284, cité par: Reck, Ibid., p. 184.

منهجها علمياً أصيلاً بالمعنى الذي قمنا بتوصيفه، وان لا يصار لممارسة ديكتاتورية البروليتاريا [التي] لا تناقض الديمقراطية، بل ديكتاتورية البورجوازية[35] إلا ضدّ هذه الديكتاتورية بهدف إقامة مجتمع ديمقراطي دون طبقات[36].

أن يكون تأويل ماركس هذا من وضع ديوي، فهذا ما لم يحاول س. هوك نفيه. أما التأويلات الأخرى فلها برأي هوك أصل في نصوص ماركس التكتيكية التي وكما يرى ديوي أيضاً كانت جدالاً مع معاصريه، ومنهم استعار مصطلحه وتجاههم حدد موقفه[37]. غير أن نقيض نظرية ما (Antithèse) لا يعبّر بالضرورة عن أطروحة مفكّر ما، وبالتأكيد ليس عن أطروحة ثوري مثل كارل ماركس. وكتب س. هوك «إن ما يبقى ويستمر إلى الأبد من الإرث الملتبس للماركسية هو تعلّقها بالروح العلمية وبالإيمان الديمقراطي»[38].

لم يحارب س. هوك الماركسية إلا لأن الشيوعية الستالينية قد داست بقدمها هذا المثال الماركسي. أما ما عابه في الشيوعية الستالينية، فكان عقيدتها وفلسفتها التوتاليتارية التي فضحها أيضاً، كما فعل ديوي، مع الفاشية والنازية. تتعارض العقيدية مع روح البحث، والتوتاليتارية تنفي عن الفرد كلّ دور شخصي في هذا

(35) ص 243.

(36) Sidney Hook, «The Democratic and Dictatorial Aspects of Communism,» in: *Internal Conciliation*, 1934, p. 463, et Marx, Lettre à Weydemeyer du 5 mars 1852.

(37) *From Hegel to Marx*, and *Towards the Understanding of Karl Marx*, trad. fr., pp. 59-60.

(38) *The Meaning of Marx*, 1954, p. 130; cité par Reck, *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II*, p. 185.

البحث، وفي النهاية، كلّ مكانة في المجتمع. وحتمية مسيرة التاريخ نحو نهايات مقدرة، كما تقول بذلك المادية الجدلية[39]، تعني وللمفارقة جعل السلطة بيد فرد (واحد). وس. هوك الذي قال في مقالته **البطل في التاريخ**[40] (*The Hero in History*) (1943) إن بإمكان الأفراد تعديل مسيرة التاريخ، ميز بين نوعين من «الأبطال»، أمثال أولئك الذين بفضل الموقع الذي يشغلونه في المجتمع، يفرضون أنفسهم بالقوة، مثل بطرس الأكبر أو ستالين، وأولئك الذين داخل السلطة أو خارجها يفرضون أنفسهم ديمقراطياً «عبر منهج العقل». وهؤلاء الأخيرون وحدهم هم «الأبطال» الأصليون، لأن «منهج العقل» الذي يطبقونه على الفعل يتيح «النمو الحر للشخصية».

وفي مقالته **البدعة نعم، المؤامرة لا**[41] (*Heresy, Yes - Conspiracy, No*) (1950)، يطلب سيدني هوك من الأميركيين عدم إدانة الماركسية الثورية والشيوعية السوفياتية دونما تمييز. قد تكون الأولى خروجاً عن المألوف في أميركا الرأسمالية، إلا أن هذا الخروج «هو عنصر أساسي في مجتمع ليبرالي»[42]. أما الثانية، فهي مؤامرة، أي أنّها «حركة سرية تحاول الوصول إلى غاياتها لا بوسائل سياسية أو تربوية طبيعية، بل بمخالفة قواعد اللعبة»[43]. لا بدّ من حماية الخروج عن المألوف تجاه الأرثوذكسية. بالنسبة للعالم لا

---

(39) «لا ضرورات في التاريخ، يقول سيدني هوك، لا وجود سوى لاحتمالات شرطية» (*Towards the Understanding of Karl Marx*, trad. fr., p. 143).

(40) المصدر نفسه، ص 137 ومايليها.

(41) أعيد نشر هذه المقالة عام 1950 في العام 1951 مع مقالة أخرى عام 1951 بعنوان «The Dangers of Cultural Vigilantism» من جانب اللجنة الأميركية للحرية الثقافية (American Comittee for Cultural Freedom). ونحن نحيل إلى هذا المنشور.

(42) ص 4.

(43) ص 5.

وجود لعقيدة مدمرة، بل فقط لما هو مناسب أو غير مناسب، أو غير مثبت»[44]. إن الخروج لا يجعل من الأستاذ، العضو في الحزب الشيوعي، غير جدير بالتعليم، بل «إعلان النية مع تثبيت البيانات الرسمية، بخداع الشبيبة الذين عليه واجب إعدادهم وتنشئتهم على التفكّر الحر. لا وجود إلا لالتزام ممكن بالنسبة للمعلم كما بالنسبة لِكُلّ إنسان، الالتزام الذي يربطه بوصفه كائناً ذكياً بأخلاق البحث ومنطقه»[45] وهذا الالتزام يتعارض مع كلّ الالتزام «غير المشروط»، مهما كان، بحزب أو ببطل».

(44) ص 14.
(45) ص 14.

II - من الذرائعية إلى الفلسفة التحليلية

1 ـ وضعية منطقية، فلسفة إجرائية وذرائعية

هذا ليس المكان الذي نعيد فيه خطَّ تاريخ الوضعية المنطقية ولقائها في أميركا مع الفلسفة الإجرائية[46]. ولا دهشة تعترينا أن نرى كيف تمّ الترحيب بحركة فكرية مثل حلقة فيينا التي كان العلم الفيزيائي نموذجها في بلد ولدت فيه الذرائعية، وكان المنهج التجريبي نموذجاً لها. ومع ذلك فإن التشابه كان سطحياً جداً في البداية، ففي الوقت الذي كان الذرائعيون فيه يعالجون قضية المنهج، بل منهج المنهج، كان أعضاء حركة فيينا يصرون على شروط التحقق من صحة القضايا العلمية. بالنسبة إلى موريتز شليك (Moritz Schlick)، كان القبول باعتبار القضايا القابلة للتحقق بالملاحظة المباشرة، بالغ الدلالة. ويمكن تفسير كامل تطور الوضعية المنطقية وتحولها المطرد إلى فلسفة ذرائعية، لا بتأثير ذرائعي بل عبر مسيرة طويلة من التصحيح الذاتي لمبدأ التحقق.

---

(46) H. Feigl, *Logical Empiricism*, in: D. D. Runes, *Twentieth Century Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1947).

وعلى الجملة، وكما رأى تشارلز موريس بدقة، فإن التناقض بين الذرائعية والوضعية المنطقية قد ظهر لأن إحدى الفلسفتين تفكّر بعبارات بيولوجية واجتماعية، أما الثانية فبعبارات منطقية وفردانية[47].

يعتبر شليك أن إمكانية التحقق من قضية ما يجب أن تكون كاملة. ولا وجود في نهاية التحليل إلا لتحقق واحد ممكن: المراقبة المحسوسة من قبل ذات فردية. وكل القضايا الأخرى، مهما كانت، كانت خالية من المعنى، لا القضايا الميتافيزيقية وحسب، أو الأخلاقية (وهنا يبدي شليك تحفظاً) بل معظم القضايا العلمية. يقوم التصحيح الأوّل على التمييز بين التحقق الفعلي وإمكانية التحقق. والى جانب «التحقق الفيزيائي» أدخل هانس ريشنباخ (Reichenbach) الإمكانية المنطقية للتحقق»[48]. أصرّ رودولف كارناب (Rudolf Carnap) على منهج التحقق وعلى القضايا «القابلة للتحقق» التي نملك بشأنها «منهجاً للتحقق»، وقد قابل بين القضايا «القابلة للإثبات» والشروط «التي تجعل منها قضايا قابلة للإثبات»[49]. هكذا ننتقل من التحقق التجريبي إلى إمكانية التحقق والى منهج التحقق. وهنا تلتقي الوضعية المنطقية مع الإجرائية الأميركية. ويعتبر ب. و. بريدجمان (Percy Williams Bridgman). دلالة المفهوم «لا شيء

(47) C. Morris, *The Concept of Meaning in Pragmatism and Logical Positivism* (1937), in: Rorty, ed., *Pragmatic Philosophy: An Anthology*, pp. 374-381.

(48) H. Reichenbach, *The Verifiability Theory of Meaning* (1951), in: Herbert Feigl and May Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science* (New York: Appleton-Century-Crofts, [1953]), p. 97.

(49) R. Carnap, «Testability and Meaning,» in: Feigl and Brodbeck, eds., Ibid., p. 47.

أكثر من جملة من الإجراءات»؛ أن المفهوم هو مرادف جملة الإجراءات المناسبة[50] إذا كانت المفاهيم فيزيائية، تكون العمليات أو الإجراءات فيزيائية، وإذا عقلية تكون الإجراءات عقلية.

عن مرحلة التقارب هذه بين الذرائعية والوضعية المنطقية سمتان مشتركتان تظهران: الصياغة المنطقية عند إحداهما، والتعبير الإجرائي عند الأخرى، ثمّ إن هذا التعبير الإجرائي قد حدد بشكل سيئ. إذ يبعد الملاحظة الحسية إلى مستوى ثانٍ، وهو بذلك يصبح وسيلة تحقق عليا. والإجراء يكون مفهومياً وسياسياً، إذ يكتسب إعداداً شكلياً لا تكون ترجمته المحسوسة أكثر من علامة، وبإمكان أي باحث قادر على قراءة النصّ وتأويل العلامة استرجاعها. والملاحظة المحسوسة لا تطلع فرداً بمفرده عن حالة العالم، فهي علامة متوقعة، محسوبة ومقبولة من جانب كلّ الباحثين عن تحقق أو عدم تحقق فرضية مصاغة ومعبر عنها بلغة الفيزياء الرياضية. وبذلك لا يرتبط المفهوم أو ترتبط الفرضية بأية مجموعة من الإجراءات. هكذا حدد كلّ من الإجرائية والوضعية المنطقية «النظرية المنطقية بتغير القضايا خارج الإجراءات التي تشكلت هذا القضايا ضمنها»[51]. وديوي الذي قدم صياغة هذا الاعتراض لم يكن يريد القول إن الوضعية المنطقية والإجرائية قد جهلتا أن التحقق يكون إجرائياً. بل إن ما أراد قوله هو أن الإجراء لا يحقق بسهولة فرضيات تتعلق بمواد موجودة مسبقاً، بل «بفرضيات جديدة يشكل

(50) P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (1928), in: Feigl and Brodbeck, eds., Ibid., p. 36.

(51) John Dewey: *Logic, the Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Company, [1938]), et *Logique: La Théorie de l'enquête*, présent. et trad. par Gérard Deledalle (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 624.

استخدامها الإجرائي مادة جديدة تعيد بناء ما كان موجوداً مسبقاً»[52].

يبدو أن كارناب قد أدرك الأساس المتين لهذه الملاحظة. ومن خلال طرحه لنظرية «ذرائعية» للتحقق، وضع حدّاً لسيرورة التصحيح الذاتي الطويلة لمبدأ قابلية التحقق، فلا يتعلق الأمر بالاختيار داخل نسق معطى عن المشروعية المنطقية أو عن قابلية التحقق التجريبية لقضية معينة. ما هو مثير للشك هنا هو النسق بأكمله، وهذا ما لا سبيل لتعزيزه إلا بوسائل ذرائعية.

«في التحليل الأخير يصار لتعزيز قبول أو رفض أي شكل لغوي داخل أي فرع علمي تبعاً لفاعليته كأداة [..]. إن إصدار قرار بمنع بعض الأشكال اللغوية بدل وضعها على محك النجاح أو الفشل في الاستخدام العملي لأمر سيئ، فضلاً عن عدم نفعه، وهذا من الناحية الوضعية مضرّ، إذ إنّه يمكن أن يمنع التقدّم العلمي»[53].

هكذا يختفي التعارض الذي أشار إليه تشارلز موريس بين الذرائعية والوضعية المنطقية. وقد صار بالإمكان اليوم دعمهما بنظرية الدلالة «الواسعة جداً، حتّى إنّها تتضمن نتائج العلم، عمل التعاون الاجتماعي. وحتّى ننصف المظاهر المنطقية، البيولوجية والتجريبية للسيرورة الرمزية، والشديدة الضيق أيضاً، حتّى ترفض صفة تعابيرها المعرفية الخالية من المعنى، أي التعابير التي إذا ما صيغت بيولوجياً وتجريبياً، لا تحدد أي انتظار قابل للتحقق»[54].

---

(52) المصدر نفسه.

(53) R. Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology* (1950), in: Rorty, ed., *Pragmatic Philosophy: An Anthology*, p. 411.

(54) Morris, *The Concept of Meaning in Pragmatism and Logical Positivism* (1937), in: Rorty, ed., Ibid., p. 381.

2 ـ لودفيغ فيتغنشتاين والذرائعية

يعتبر فيتغنشتاين، أستاذ التفكير في أميركا اليوم(55). إن مؤلّف **التحقيقات الفلسفية** (*Investigations Philosophiques*) كان أول الأمر قد ترك بصمته على حلقة فيينا، حين وضع **الرسالة المنطقية ـ الفلسفية** (*Tractatus logico-philosophicus*) قبل أن يأتي إلى إنجلترا ليعد كلّ الذين يأخذون حالياً بالتحليل اللساني، ففيها(56) نجد إذاً بعض الملامح الذرائعية التي تعرفنا إليها في الوضعية المنطقية في بداياتها، إلا أنّها هنا أكثر وضوحاً.

«3.262 ـ أن ما لا يعبر عن نفسه بالعلامات، هو ما يكشفه تطبيقهم. وما تخفيه العلامات هو ما يعبر عنه تطبيقهم».

«3.327 ـ إن العلامة لا تحدّد شكلاً منطقياً إلا من خلال استعمالها في التركيب المنطقي».

«3.328 ـ إذ كانت العلامة غير نافعة لشيء، فهي خالية من الدلالة [..]. (إذا سار كلّ شيء كما لو كان للعلامة دلالة معينة يكون له دلالة أيضاً)».

كانت ذرائعية **الرسالة** ذرائعية «واحدية» أكثر قرباً من ذرائعية رويس المطلقة من الذرائعية التعددية أو السياقية كما عند بيرس أو عند ديوي. إلا أن هذه الواحدية كانت وضعية ولم تكن مثالية.

---

(55) «Ch. S. Peirce et les maitres à penser de la philosophie européene d'aujourd'hui,» *Les Etudes philosophiques* (avril - juin 1964).

(56) مترجم إلى الفرنسية، وكذلك التحقيقات ترجمة: Ludwig Wittgenstein, *«Tractatus logico-philosophicus»; (suivi de) Investigations philosophiques*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski; introd. de Bertrand Russell (Paris: Gallimard, 1961).

ونحن نشير إلى نصّ هذه الترجمة.

«4.11 ـ تشكل كلية القضايا الصحيحة كلية علوم الطبيعة».

«4.111 ـ الفلسفة ليست واحداً من علوم الطبيعة».

في الأبحاث الفلسفية دافع فيتغنشتاين عن ذرائعية سياقية لم يكن لِكُلّ من بيرس أو ديوي أن ينكرها.

«108 – [..] نحن نتكلم عن الكلمات كما نتكلم عن حجارة لعبة الشطرنج، حيث نشير إلى قواعد اللعبة، لا أن نصف صفاتها الفيزيائية».

«432 – العلامة، كلّ علامة، بمفردها تبدو ميتة. ما الشيء الذي يعطيها الحياة؟ إنّها لا تكون حية إلا من خلال الاستعمال. فهل تملك نفحة حياة؟ أو أن الاستعمال هو نفحتها؟»

«23 - [..] ثمة أنواع متعددة ومختلفة لاستعمال كل ما نسميه «علامات»، «كلمات»، و«جملاً». وهذا التنوع ليس ثابتاً، ولا معطى مرة واحدة وأخيرة، بل أنماط جديدة للغة تتولد، هذا ما نستطيع قوله في وقت تشيخ فيه أخرى وتقع طيّ النسيان. (إننا نجد صورة تقريبيةً لهذا في تطور الرياضيات)».

«من كلمة «لعبة اللغة» يجب أن تستنتج هنا أن التحدث باللغة يشكل جزءاً من فاعلية أو من شكل حياة».

ذهبت ذرائعية فيتغنشتاين إلى ما هو أبعد من ذرائعية الإلزام (كما فرضها منطق العلم) عند كارناب. أنّها ذرائعية يقين. ونحن نعلم أن انتقادات بييرو سرافا (Piero Sraffa) وف. ب. رامسي (Frank Plumpton Ramsey) قد جعلت فيتغنشتاين يعيد النظر ببعض مواقفه في **الرسالة**. هدفت انتقادات سرافا للتقليل من أهمية نظرية «جداول» الواقع. إلا أن ما نعلمه بشكل أقل[57] هو أن رامسي قد وضع

(57) هذا ما يوحي به: H. S. Thayer, *Meaning and Action; a Critical History of Pragmatism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1968]), pp. 304-313.

فيتغنشتاين على طريق «ألعاب اللغة» التي استبدلها فيتغنشتاين بنظرية «الجداول»، علماً أن رامسي (1903-1930) كان رياضياً فيلسوفاً لم يتأثر براسل وفيتغنشتاين وحسب، بل تأثر أيضاً ببيرس، ففي إحدى مقالاته وهي بعنوان **الحقيقة والاحتمال** (*Truth and Probalility*)، «استند بشكل كلي تقريباً إلى كتابات تشارلز بيرس». وحين عالج مسألة الاستقراء الذي اعتبره مع بيرس بمثابة عادة، كتب ما يلي:

«إن هذا نوع من الذرائعية: إننا نحكم على العادات العقلية بحسب ما إذا كانت سارية أو لا، أي بحسب ما إذا كانت الآراء التي تفضي إليها صحيحة بالنسبة للغالبية، أو أكثر صحة غالباً من التي توصل إليها العادات المتناقضة»[58].

وهكذا يصبح التدليل والفهم والتفكير في الأبحاث أفعالاً أو حالات فعالية في سياقات ألعاب اللغة المختلفة.

«199 ـ لا يمكن أن يكون هناك شخص واحد فقط قد امتثل للقاعدة، أو أنّه قد فعل ذلك مرة واحدة [..] إطاعة للقاعدة، إقامة تواصل، إعطاء أمر، لعب شطرنج، جميع هذه عادات (استعمالات مؤسسات).

إن فهم جملة معينة يعني فهم لغة، وفهم اللغة يعني أن يكون المرء سيد تقنية».

إن التفكير ليس إذاً فعالية عقلية صرفة، بل هو يشكل جزءاً من «تاريخنا الطبيعي، مثل المشي، أو الأكل والشرب واللعب».

نشير أيضاً إلى أن ديوي قد حدد، ومنذ العام 1903، المنطق الأداتي بوصفه «تاريخ الفكر الطبيعي»[59]، إلا أن فيتنغنشتاين قد قرأ

---

(58) Rorty, ed., *Pragmatic Philosophy: An Anthology*, p. 350.

(59) Gérard Deledalle, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), pp. 244 sq.

في كتاب جيمس **مبادئ علم النفس** (*Principles of Psychology*) مبدأ الأداتية كما لو كان يقرأ ما بين السطور، وهذه المبادئ بالذات كانت كتابه المفضل ولمدى طويل[60].

وهكذا يبدو لنا إذاً أن ذرائعية فيتغنشتاين قد استمدت كثيراً من بيرس ومن جيمس.

---

(60) John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres: Gerald Duckworth and Co., 1957), p. 428, note 2,

وإليه أشـــار: Thayer, *Meaning and Action; a Critical History of Pragmatism*, p. 313.

وقد قرأ فيتغنشتاين كتاباً آخر لجيمس على الأقل: *L'Expérience religieuse* (Paris: Alcan, 1908).

وقد استفاد منه في التحقيقات. قارن التحقيقات (66) والصفحات 24 ـ 25 من الترجمة الفرنسية **للتجربة الدينية** (*L'Expérience religieuse*). G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood Cliffs: N. J. Prentice -Hall, 1964), p. 218.

III - ذرائعية الفلسفة التحليلية الأميركية

إن الفلسفة الأنجلو ـ ساكسونية المعاصرة بأكملها، ستكون في هذه الحالة الوريثة المباشرة للذرائعية، أيـاً كان المستوى الذي نتطرق فيه إليها. التحليل العلاجي في كامبردج (إنجلترا)، والذي كان نورمان مالكولم (Norman Malcolm) ممثله الأميركي، بإمكانه أن يستند إلى أخلاقية بيرس المصطلحية، كما إلى «المعالجة» الفلسفية عند فيتغنشتاين. وفلسفة اللغة التي برزت في أوكسفورد، كما تمثلت عند جون أوستن (John Austin) وجيلبرت رايل (Gilbert Ryle) وستيوارت هامبشاير (Stuart Hampshire)، والتي اشتهرت باسم الفلسفة التحليلية، هي الأكثر انتشاراً في الولايات المتحدة، وهي تأخذ بالأطروحات التي تعتبر قسمة بين الذرائعيين وفيتغنشتاين، كما عرضت في **التحقيقات** (*Investigations*) : فكرة عدم وجود معرفة مباشرة، ولا لغة خاصة، التصور التناصي (contextuelle) والأداتي (instrumentale) للفكر، التخلي عن جوهرية العقل والأنا، أياً كانت الطريقة التي يتم الطعن بها، سواء منطقياً مع فيتغنشتاين في **الرسالة**، أو اجتماعياً مع بيرس، ديوي، ميد وفيتغنشتاين في **التحقيقات**.

مهما يكن من أمر، فإن ما نجده في كلّ مكان من أميركا ليس إلا وجهة النظر الذرائعية في فلسفة العلوم (وقد برهنا على ذلك مع

كارناب) وفي المنطق وفي الفلسفة في كلّ مرة يشار إلى الفكر من خلال صرامته وقوته.

1 ـ و. ف. كواين

كان ويلارد فان أورمان كواين (W. Van O. Quine) (1908 ـ 1989) منطقياً مثل بيرس. المسألة التي عالجها هي مسألة الدلالة والترجمة. وقد تضمن كتابه **العالم والموضوع** (*World and Object*) (1960) عرضاً لوجهات نظره حول هذا الموضوع. اقترح مؤخراً أنطولوجيا ذرائعية أودعها محاضرتين ألقاهما في جامعة كولومبيا وعنوانهما: **النسبية الأنطولوجية** (*Ontological Relativity*) (1968)، وهي أنطولوجيا كان قد هيأ لها في المحاضرة المعنونة **من وجهة نظر منطقية** (*From a Logical Point of View*) عام (1953)[*].

لنستعِدْ تعريفاً أعطاه ديوي («الدلالة هي بالدرجة الأولى خاصية تتبع السلوك»)، وقد اعترف كواين في (*Ontological Relativity*) أنّه لا وجود لدلالات ولا لتشابهات أو تمييزات لدلالة، خارج ما تنطوي عليه استعدادات الناس لعمله فعلياً»[61].

وإذا تعلق الأمر بالترجمة، فإن كواين يذهب إلى القول بأنه لا يمكن الحكم عليها إلا بحسب السلوك الذي تثيره، وهو المبدأ نفسه عند بيرس، والذي طبقه جيمس، مثل بيرس أوّلاً على المعتقدات الدينية بطريقة شديدة الشبه بالطريقة التي استخدمها كواين. لنفترض وجود ترجمتين إنجليزيتين، ولهما دلالات مختلفة للعبارة نفسها من لغة غير معروفة بشكل كاف.

(*) نشر هذا الكتاب بالعربية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).

(61) *Journal of Philosophy* (1958), p. 187.

والاقتباسات الأخرى من *Ontological Relativity* تحيل إلى هذه المجلة.

«لنفترض أن الترجمتين [...] تتطابقان بشكل كلي مع السلوك الذي يلاحظ على المتكلمين في لغة أصيلة وعلى المتكلمين بالإنجليزية. ولنفترض أنّهما تتطابقان كلياً لا مع السلوك الملاحظ فعلياً وحسب، بل مع كلّ الاستعدادات السلوكية لِكُلّ المتكلمين المعنيين. انطلاقاً من هذه الملاحظات يصبح من المستحيل إلى الأبد أن نعرف أي من هاتين الترجمتين هي الصحيحة وأيهما هي الخطأ»[62].

علينا أن نزيل كلّ شبهة. إن كواين ليس في وارد رفض المنهج الذرائعي لصالح المعرفة «الأنطولوجية» المباشرة لمعنى التعبير من جانب المتكلم باللغة الأم، إذ لا وجود لهذه المعرفة. إن دلالة التعبير لا يمكن أن تظهر إلا في سلوك من «يعرفونه»، أي أنّهم يعرفون مع أي سلوك يتطابق.

«أن هذا لا معنى له أن يقال ما هي مواضيع النظرية إذا لم نقل كيف نؤول أو نعيد تأويل هذه النظرية في نظرية أخرى»[63].

«أن للحديث عن نظريات تابعة وعن انطولوجياتها معنى، ولكن فقط بالنسبة لنظرية خلفية لها أيضاً وجودها الذي تمّ تبينه والذي لا يمكن لاحقاً الدخول إليه»[64].

دافع كلّ من لويس وكارناب عن موقف متشابه. لكن كواين يعتقد مع ذلك أنّهما لم يذهبا بعيداً: «إن ذرائعيتهما تقف عند الحد المتخيل الذي يفصل التحليلية والتأليفية»[65].

---

(62) ص 187.

(63) ص 202.

(64) ص 202.

(65) «Two Dogma of Empiricism,» (1951), in: Rorty, ed., *Pragmatic Philosophy: An Anthology*, p. 418.

في أحد مقالاته[66] التمهيدية، التي جُمعت لاحقاً في كتاب حمل العنوان **من وجهة نظر منطقية** (*From a Logical Point of View*)، ينقض كواين ما سماه «عقيدتي التجريبية»: التمييز بين التحليلية والتأليفية والاختزالية التي ترتبط الواحدة منها بالأخرى. إن الإيمان بأن الملفوظ الدلالي هو بناء منطقي انطلاقاً من تعابير تحيل إلى التجربة المباشرة هو عمل اختزالي. والقبول بهذه الإحالة، يجعل تمييز الملفوظات التأليفية (مع الإحالة) والتحليلية (بدون إحالة) أمر من قبيل تحصيل الحاصل. ورفْض الإحالة يجعل التمييز يفقد مبرر وجوده. إن حقيقة هذه الإحالة لا تصمد أمام الامتحان: «إن ملفوظاتنا حول العالم الخارجي لا تواجه محكمة التجربة المحسوسة بشكل إفرادي، بل كجسد مركب»[67].

إن موقف كواين ليس أقل «واقعية» بالمعنى الذي تصوره بيرس ولا «اسمياً»: «يقدر لكيان ما أن ينوجد بالنسبة لنظرية إذا توجب عليها، وتوجب فقط أن تشكل جزءاً من قيم المتغيرات حتّى تكون الأقوال المؤكّدة في النظرية صحيحة»[68]. وبالمعنى الذي قصده ديوي، ذلك أن الأنطولوجيا التي افترضها كواين لا تفصل عالم المثل عن عالم الأشياء، إنّها ذرائعية على المذهب الطبيعي.

> «يتلقى كلّ فرد إرثاً علمياً إضافة إلى جانب سدّ متواصل من تحفيز حواسي، والاعتبارات التي تسيره في تكييف إرثه العلمي مع دوافعه الحواسية المتواصلة هي، وحين تكون عقلانية، ذرائعية»[69].

---

(66) المقال المشار إليه في الهامش السابق، ومنه نقتبس.

(67) ص 413.

(68) Rorty, ed., Ibid., p. 412.

(69) ص 418.

2 ـ ويلفرد سيلارز

يعتبر ويلفرد سيلارز (1912-1994) محلّلاً نسقياً. إن أعماله ليست، بقدر ما، تحليلات دقيقة، إن لم نقل إنها تتبع منهاجاً، لكن دون رابط يجمع الواحد مع الآخرين. وكما يستخلص من تحليل اللغة العادية عند جون أوستن (John Austin) «ظاهراتية لسانية»، فإن ثمة تداولية منطقية لسانية ترتسم من خلال التحليلات الأكثر تقنية عند ويلفرد سيلارز. ونحن نملك اليوم مصنفين منها، هما: **العلم، الإدراك والواقع** (*Science, Perception and Reality*) (1963)، **والإدراكات الفلسفية** (*Philosophical Perspectives*) (1967). وإليهما يجب أن نضيف كتاباً أكثر جدّة، وهو **العلم والماورائيات** (*Science and Metaphysics*) (1968).

نشير أوّلاً إلى أن سيلارز يفضل لغة العلوم على اللغة العادية. لا نعني بذلك الخطاب العلمي، بل الخطاب الذي تقيمه الفلسفة على الخطاب العلمي. وشأن ديوي، يقبل سيلارز تواصلية الخطاب العلمي والخطاب العادي، لكنه لا يرى لماذا يجب على الفيلسوف أن يتحصن في اللغة العادية وأن يترك للعالم وحده التأمل في العمل العلمي[70].

لا يعتبر العالِم الأكثر تأهلاً لهذه المهمة، وهو بفضل المهنة لا أكثر، يكتسب «تصوراً وضعياً» للعلم: سيطرة مسبقة للتجريب وتبعية للبنى النظرية. ما يعتبر أوّلاً بالنسبة لسيلارز هي هذه البنى النظرية بالتحديد، والتي يسميها «بنى لسانية». هذه البنى هي كناية عن قواعد

---

(70) «Empiricism and the Philosophy of Mind,» (1956), in: Rorty, ed., Ibid., p. 452 sq.

هذا النصّ سنشير إليه لاحقاً.

اللغة التي تحدد الدور الذي يجب على الموضوعات الخاصة لهذه اللغة أن تلعبها، بما في ذلك أيضاً ما يعرف بموضوعات التجربة. يبطل سيلارز، شأن كواين وكل الذرائعيين، ما يسميه «أسطورة المعطى». إذا حاولنا البحث من جانب التجربة المباشرة عن «أساس» للعلم وللمعرفة التجريبية، فإن حظّ خيبة الأمل يظل كبيراً، كما يقول، «ذلك أن المعرفة التجريبية، مثل امتدادها المرهف، العلم، هي معرفة عقلية، لا لأن لها أساس، بل لأنها تقوم على عملية تصحيح ذاتي، يحيط بالخطر بأي تأكيد آخر»[71].

تصور العلم هذا هو تصور كلّ من بيرس وديوي. وسيلارز كان مازال ذرائعياً بوضوح ويدعم النظرية التي تقربه من كارناب وكواين، إذ تساءل عن المعيار الذي يجب الاحتكام إليه لاختيار «بنية منطقية» بدل أخرى، إذ لا بدّ من اختيار البنية التي تتيح لنا بأفضل طريقة ممكنة تحقيق الغايات التي نتوخاها. صحيح أنّه بالإمكان إعطاء تأويل نفعي على طريقة جيمس إجابة على هذا السؤال. إلا أن بيرس قد أعطى إجابة مختلفة تماماً حين عرف «الحقيقة» بوصفها «تطابق قول مجرد مع الحد المثالي الذي يتوق إليه البحث والذي لا غاية له من أجل إنتاج الاعتقاد العلمي»[72]. إلا أن مثال التماسك التفسيري المتنامي هذا هو بالنسبة لسيلارز معيار اختيار «البنية اللسانية» ومعيار عملية التصحيح الذاتي المستمرة.

نختم هذا الفصل بنص حيث يستعيد ويلفرد سيلارز في وصفه «للواقعية الطبيعية» التي عرّف به والده روي وود سيلارز (Roy Wood Sellars) كلّ واحدة من النقاط التي تطرقنا إليها ويوحدها في

---

(71) ص 452.

(72) *Collected Papers*, 5.656

توليف يعتبر ملخصاً ممتازاً لما أطلقنا عليه اسم «التداولية المنطقية ـ اللسانية».

«[..] وحدها الفلسفة التي، مثل الواقعية الطبيعية، وقد تخلت عن مأزق المباشرية مع احتفاظها بتوجه تجريبي عريض، تأمل أن تدمج مع موضوع الدلالة وجهات نظرية الالتئام («المفهوم عبارة عن تقاطع في شبكة الاستلزامات») مع تأكيد التجريبي الذي يجدر به أن يطلب باستمرار تبريراً «استقرائياً» لِكُلّ مشروع مراجعة بنى القضايا التي تعتبر قوانين (وتالياً دلالات) والتي تحدد موقفنا تجاه محيطنا.

ومع أن التبرير يستلزم «استدعاء المراقبة»، فإن الدلالات الخاضعة للملاحظات ليست بدورها بمعزل عن الانتقاد وإعادة النظر. لذلك لا وجود لدلالات معطاة معلقة بالسماء يمكن استخدامها ركائز لتحريك عالم المثل. بل ثمة ما هو أبعد، وحتّى نستعين بصورة أخرى، لا بدّ من مناظرة سيرورة إعادة النظر مع ترميم سفينة في عرض البحر عوض إعادة بناء صرح على الأسس القديمة والصلبة نفسها»[73].

---

(73) *Philosophical Perspectives*, pp. 207-208.

IV - حضور الذرائعية في الماورائيات: مقولات التحليل الشكلي للظواهر عند بيرس

تتمايز الماورائيات الأميركية المعاصرة بالعمق تبعاً للمكان الذي تعلم فيه، إنْ في يال، أو كولومبيا أو في هارفارد. في يال ما زالت نفحة الروح الأوروبية هي السائدة: ففيها دافع براند بلونشار (Brand Blanshard) عن نظرية في العقل شديدة القرب من نظرية برادلي (Bradley) وبوزانكيه (Bosanquet) (*The Nature of Thought*, 1939) وفيها استقبل جون فيلد (John Wild) فينومينولوجيا الوجودية، وفيها قدم ف. س. ك. نورثروب (Filmer Stuart Cuckow Northrop) فلسفة ثقافات تدين بالكثير إلى وايتهيد؟ وربما كان جون إ. سميث (John E. Smith) الماورائي الأكثر انفتاحاً على الفلسفة الأميركية الكلاسيكية. وفي كولومبيا، منطقة نفوذ ديوي، تفتحت مدرسة كاملة تأخذ بالمذهب الطبيعي مع إرنست ناغل (Ernest Nagel) (*Logic without Metaphysics*, 1957, *The Structure of Science*, 1961)، وجون هـ. راندال الابن (John Herman Randall) (*Nature and Historical Experience*, 1958) وجاستس باشلر (Justus Buchler)، **النظرية العامة في الحكم الإنساني** (*General theory of Human Judgment*) (1951)، **الطبيعة والحكم** (*Nature and Judgement*) (1955)، مفهوم

المنهج (*The Concept of Method*) (1961)، **الماورائيات والمركبات الطبيعية** (*Metaphysics of Natural Complexes*) (1966)، وهربرت شنايدر (Herbert Schneider)، **طرق الوجود** (*Ways of Being*) (1962). أما في هارفارد، حيث استقر وايتهيد (1861–1947) مدرساً منذ العام 1924، فإن تأثيره على أهميته وعظمته، قد تعزز ولم يشكل خطراً على التأثير الناجم عن كتابات بيرس على كلّ الذين أسعدهم الحظ بالتعرف إليها، وبشكل خاص كلّ من ناشرَيْ **أوراق مجموعة** (*Collected Papers*)، تشارلز هارتشورن (Charles Hartshorne) وبول فايس (Paul Weiss)، للذين يعتبران من الفلاسفة الميتافيزيقيين الأميركيين الأكثر جدة.

1 ـ تشارلز هارتشورن

ولد تشارلز هارتشورن عام 1897، ونحن نميز في فكره بين مراحل أربع:

في **المرحلة الأولى** (1912 ـ 1919)، اكتسب قناعة ميتافيزيقية تقول بأن التجربة ذات طبيعة اجتماعية بالأساس، بمعنى أن ما هو معطى لنا، وهو ليس نحن، هو شعور يخص [..] مخلوقات أخرى تتمتع بالإحساس[74]، وان هذه التجربة الاجتماعية «بطريقة أو بأخرى تابعة لإرادة عليا وحيدة»[75]، وهذا لا يعني، كما يعتقد رويس، أن «ما أريده هو أيضاً مراد الكائن (l'Etre) المشتمل»: «إن فعل إرادتي

(74) «The Development of My Philosophy,» in: John Edwin Smith, *Contemporary American Philosophy: Second Series* (London: Allen Unwin; New York: Humanities Press, 1970), p. 211.

(75) المصدر نفسه، ص 212.

هو في الله، لكنه ليس به، إنّه فيه لا بوصفه فعل إرادته، بل بوصفه فعل إرادتي»[76].

المرحلة الثانية (1919-1925)، وقد أمضاها هارتشورن في هارفارد وفي ألمانيا. وقد اكتشف من جهة أنّه لا يمكن القبول بنظرية حتمية عن الحرية، وأن يكون المرء حرّاً يعني أكثر من أن يكون صاحب إرادة. بل يعني أن يخلق. «إن الحقيقة هي قيد التحقق، بمعنى أن الأسباب هي **أقل** حتمية من المفاعيل، وبالتالي أقل غنى من حيث القيمة»[77]. وقد اكتشف الفينومينولوجيا من جهة أخرى، ولكنه لم يجعل منها حالة كبرى، لأنّها لم تر أن للتجربة طبيعة اجتماعية. إن حصر العالم بين مزدوجين (ما يعني نفي الصفة الاجتماعية الجوهرية عن التجربة) لا يعني التوصل لتحليل واضح وأكيد للظواهر[78].

تبدأ **المرحلة الثالثة** في أيلول/ سبتمبر 1925، مع تسمية هارتشورن أستاذاً في هارفارد، حيث أقام علاقة مع وايتهيد الذي كان أوّل الأمر معيداً لديه، ثمّ مع كتابات بيرس حيث «كلف بنشرها». أعلن هارتشورن باستمرار وعلى سبيل الوفاء انتماءه للأوّل كما للآخر، علماً أن ذلك لم يشكل له أي حاجز أمام حرية تأويله.

ومع اكتشاف برهان سان أنسلم (l'argument de saint Anselme) عام 1958، بدأت **المرحلة الرابعة**، التي تعتبر مرحلة الاستقلال من التبعية، إن لم يكن من خروجه المعلن على بيرس وعلى وايتهيد[79].

(76) المصدر نفسه، ص 213.
(77) المصدر نفسه، ص 214.
(78) المصدر نفسه، ص 214-215.
(79) المصدر نفسه، ص 219 وص 221.

إن ما يدين به هارتشورن إلى بيرس وإلى وايتهيد هو التصور المتمثل بأولى حدوسه المتعلّقة بـ «السرّين» الأكثر «إهمالاً»: «الإحساس بوصفه إحساساً والألوهة»[80]. قاده **الحدس الأوّل** إلى «شمولية الطبيعة النفسية» (Panpsychisme): فَكُلّ تجربة، على ما يقول وايتهيد، هي «شعور بالشعور»[81]. تجد الـ (Panpsychisme) عند هارتشورن تعبيرها المكتمل في نظريته عن الفرد المركب:

«في (النظرية الخليوية) (Théorie cellulaire) أو (فلسفة الهيئة) (Philisophie de l'organisme) كما عند وايتهيد، لا نجد أكثر من التأويل الواضح والكامل للنموذج الخليوي (دون الحديث عن النسخة الأقل تكاملاً التي نجدها في نظرية المقولات عند بيرس وعقيدته في الإدغام، وهي تصورات لا تجد ما يوازيها بشكل كامل في نظام وايتهيد).

إن نظرية الفرد المستمر (enduring) بوصفه «مجتمع» مناسبات، الفرد المتداخل مع الأفراد الآخرين في مجتمعات المجتمعات، هي أوّل انبثاق كامل للفرد المركب عبر مصطلح تقني»[82].

تفترض صفة الإبداع الذاتي في التجربة أوّلية «الصدفة الفعلية»[83] (Hazard reel)، وتأخذ شكلاً في «الثالوثية الانفعالية» (tiercéité du continuum affectif) التي تعتبر وظائفها التجريبية ذات

---

(80) المصدر نفسه، ص 224.

(81) المصدر نفسه، ص 212.

(82) Hartshorne, «The Compound Individual,» in: *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead, February Fifteenth, Nineteen Hundred and Thirty-Six* (London; New York: Longmans, Green and Co., 1936), p. 262, نقلاً عن: Reck, *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II*, p. 304.

(83) ص 217.

«دلالة جمالية، ومعبرة اجتماعياً، منظمة، متكيفة وقابلة للتطور»[84]. أخيراً يستخدم هارتشون، وبوفرة، فكرة «النسبية غير المتناسقة» التي قد تكون المقابل لثنوية بيرس، وإن لم تكن كما عنده «تصوراً منطقياً»[85].

ربما كان الحدس الثاني عند هارتشورن تفسيراً لتأويله للمثنوية عند بيرس. لا لأن «حلوليته» التي يوصل إليها تأويله لا تدين بشيء لبيرس: يشبه لاهوته «في الصيرورة الخلاقة والنسبية الإلهية[86] بشكل قوي الانبثاق المتناهي والأزلي في الآن نفسه، النسبي والمطلق لعوالم التجربة الثلاثة التي اعترف بها بيرس مع ضرورة أن يكون لها خالق (أقله اثنان منها)[87] إلا أن هارتشورن لم يتوان عن البرهنة على وجوده.

ما توصل إليه بعد أن اهتدى إلى برهان سان انسلم الأنطولوجي، والذي قال هارتشورن إنّه قد اقتنع به، مع أنّه أُسيء تفسيره من جانب مؤلّفه، كان «إحدى الاكتشافات الأكثر جوهرية في الماورائيات، والذي كان بيرس - لا وايتهيد - قد حدس به»[88].

وبما أن الكمال ليس حالة، على ما يريد هارتشورن أن يبرهن (Actus Purus)، بل صيرورة، يصبح الكمال استكمالاً. وبقدر ما يكون الكائن كاملاً يكون أقل فعلية أو حضوراً، ويكون أكثر إمكاناً،

---

(84) Charles Hartshorne, *The Philosophy and Psychology of Sensation* (Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1934), p. 9.

(85) ص 221.

(86) ص 219.

(87) 6.483 .

(88) ص 219.

بعبارات أخرى «إن لانهائية الإمكانية الإلهية المطلقة» هي «التطابق (أو التشارك في الانتشارية) مع الإمكانية بوصفها إمكانية»[89]. وكما هو الأمر من جهة أخرى بالنسبة للمنطق الجهوي، فإن القول «إن p ممكنة» يعني «أن p هي بالضرورة ممكنة»، والقول «إن من الممكن أن تكون p ضرورية»، يعني القول «بالضرورة هي ضرورية»[90]، إن البرهان الجهوي أو الأنطولوجي هو صحيح والله موجود. بوجود ليس ثانوياً: الله حقيقة بالمعنى الذي قصده بيرس.

2 ـ بول فايس

ولد بول فايس عام 1901، وتابع أوّل الأمر محاضرات مسائية في سيتي كوليدج (City College) في نيويورك، حيث تأثر بموريس كوهن، قبل أن يتسجل في هارفارد، حيث حضّر لشهادة الدكتوراه باشراف وايتهيد. وأثناء دراسته في هارفارد عرض على هارتشورن مساعدته في «نشر» أعمال بيرس. مارس فايس التدريس في برين ماور كولدج (Bryn Mawr College) من 1931 إلى 1945، ثمّ في يال، ومنذ العام 1969 في الجامعة الكاثوليكية الأميركية في جورج تاون (D. C).

تأثر فايس بشدة بالمرحلة التي قضاها في هارفارد، صحيح أنّه لا يمكن إهمال التأثير الذي تركه عليه وايتهيد، إلا أنّه تعلم من بيرس أكثر مما تعلم من أي فيلسوف آخر[91].

---

(89) Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (LaSalle, Ill.: Open Court Pub. Co., 1962), p. 38.

(90) ص 49 وما يليها.

(91) Weiss, «Charles S. Peirce, Philosopher,» in: Richard J. Bernstein, ed., *Perspectives on Peirce; Critical Essays on Charles Sanders Peirce* (New Haven: Yale University Press, 1965), p. 139.

يعتبر نسق فايس نسقاً أقرب إلى بيرس مما كان عليه نسق هارتشورن. وقد طوره على مرحلتين، في زمن أوّل أعطى فايس الثنوية، الموازية لمقولة الراهنية عند وايتهيد، أهمية خاصة، وذلك في كتاب له حمل عنوان **الواقع** (*Reality*)، قدم فيه توصيفاً لست وستين مقولة تَرجع كلّ حقيقة قابلة للمعرفة إليها. قد يكون التعداد مفاجئاً ما لم نعرف أن الرقم «ست وستون» هو، بحسب بيرس، عدد المراتب الممكنة الذي يتم الحصول عليه بدمج المقولات الثلاث: الأوّلية، الثنوية والثالوثية، انطلاقاً من الثلاثيات العشر الأساسية، آخذين في الاعتبار تراتبية الفئات، فالراهنية تبدو آنذاك كما ستكون في النسق المتكامل، إن لم يكن كالمقولة النهائية، أو أقله كالمقولة المركزية، مقولة انفتاح وانكشاف الكينونة. وفيها تتحقق كينونة الأوّلية الممكنة أو الافتراضية وكينونة الثالوثية الدائمة أو المستمرة.

«الوجود، يعني عدم الاكتمال [..] لا وجود لحقيقة لا تكون منغلقة تماماً في حدود اللحظة ولا يمكنها اذاً أن تموت مع اللحظة التي تمر. الحقائق تستمر مع خضوعها للتغير، لأنّه مع كونها حاضرة كلياً بوصفها راهنة، وبوصفها افتراضية تكون مستقبلية باستمرار ومفاجآت هذه اللحظة من الزمن التي تكون آنئذ حاضرة لا تؤثر فيها أبداً»[92].

في مرحلة أخرى، وفي كتابه **أحوال الوجود** (*Modes of Being*) (1958)، يميز فايس بين أربعة أحوال من الوجود، وهذا لا علاقة له

---

(92) Paul Weiss, *Reality* (London: H. Milford; Oxford University Press, 1938), p. 209, نقلاً عن: Reck, *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II*, p. 322.

إطلاقاً ببيرس. والأحوال الأربعة هذه هي: الراهنية، المثالية، الوجود والله. **الراهنية** هي مجال الزمان-المكان، **والمثالية** مجال الممكن والخير، **والوجود** هو مكان الإبداعية، الصيرورة، مصدر الطاقة وأساس التاريخ، **والله** أخيراً، الوحدة الأولى والعليا، لا حقيقة له تزيد أو تنقص عن الأحوال الأخرى، بل توفق ما بين الأحوال الثلاثة. والأحوال هذه، وهي من أنواع المسلّمات التي لا برهان عليها، والتي عرف بها فايس واستخلص منها المستلزمات المنطقية من خلال 441 قضية ـ من القضية 1,01 إلى القضية 4,109 ـ هي «مجمل» (in Their Togetherness) الوجود.

يصار دون جدوى إلى إقامة موازاة بين أحوال فايس ومقولات بيرس، بغضّ النظر عن التشابه الظاهر في المصطلح. وفي الواقع فإن التقاطع بين النسقين يظهر عبر مستوى تحليل آخر، وتحديداً عند المستوى الذي يشكل موضوع المؤلّف الأوّل عند فايس: الراهنية.

والأمور الحالية كما يقول فايس تخضع إلى «إلزامات» ثلاثة:

الإلزام الأوّل، وهو فظّ (brute)، ينسقها في الزمن، **والثاني**، وهو وصفي (prescriptive)، يملي ما يجب عليها أن تكونه أو تفعله، **والثالث، وهو الداغم**، يجمع ما يفرق، وأحياناً بطريقة جذرية «في الطبيعة والقيمة والوظيفة»، حيث يطالعنا تقسيم بيرس (trichotomisation) بحسب الأوّلية والثنوية والثالوثية[93].

إلا أنّه لا يجدر بنا أن نقرأ (*Modes of Being*) كما لو كان يعالج المقولات الأربع النهائية والطريقة التي تتشابك فيها.

---

(93) Weiss, «On What there is Beyond the Things there are,» in: *Contemporary American Philosophy*, p. 88.

«[..] إن ما يعالجه في الواقع هو موضوع الحاليات (الراهنيات)، والطريقة التي تترابط بها مع مع مصادر الإلزامات الثلاثة وتأثير اللعب المتبادل لهذه المصادر الثلاثة. [..] لا الحاليات وحدها وحسب بل الإلزامات الثلاثة هي مشمولة بالكائن (l'Etre) الوحيد، الحالية وفي الوقت نفسه ومع الموجودات الثلاثة الأخرى الأصليّة أيضاً والنهائية»[94].

إنّه اذاً نسق ثالوثي بحسب النموذج البيرسي. وهذا ما عرضه علينا بيرس، وحالة الوجود الرابعة، الحالة الإلهية قريبة أيضاً من تصور بيرس لله مما هي من تصور هارتشورن. بحث فايس، شأن بيرس، عن حقيقة الله هذه، خالق العوالم الثلاثة، والذي يطلق عليه أرسطو اسم المحرك الأوّل، وتوما الأكويني اسم الله، وسبينوزا اسم الجوهر، ووايتهيد اسم الإبداعية، وديوي اسم الطبيعة، وبرادلي اسم المطلق، هذا الكائن «الذي هو نهائي وفعلي والذي يتواجد بمعنى يختلف عما هو ممكن للحاليات»[95].

---

(94) ص 89.

(95) ص 89.

V - حضور الذرائعية في الأخلاق: مذهب ديوي الطبيعي

غلب التحليل اللساني على الفلسفة الأخلاقية في الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية، ولم يكن هذا تحليلاً لا ماورائياً ولا تجريبياً ولا معيارياً، ولا حتّى أخلاقياً: إنه مابعد أخلاقي. يتناول التحليل اللساني إما صفة المواقف الأخلاقية الفعلية[96]، أو دلالة «الكلمات» المستخدمة في الأخلاق[97] (H. D. Aiken, *Reason and Conduct, 1962,* W. K. Frankena, *Ethics*, 1963, John Rawls, «Two Concepts of Rules,» *Philosophical Review,* 1955). أو يتناول الأقوال الأخلاقية (P. W. Taylor, Normati discourse 1961).

---

(96) P. Ziff, *Semantic Analysis*, 1960.

(97) وسع رولز الاقتراحات التي قدمها في **نظرية العدالة** مقدماً نوعاً من العقد الاجتماعي يقوم على أن من اكتسبوا من الطبيعة، والموهبة والثروة والسلطة، يستحقون ثروتهم عبر تطوير شرط طرح ما ليس مرغوباً به: (John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972)).

وقد ردّ روبرت نوزيك على رولز مبشراً بمجتمع تحرري لا يمنع «الأعمال الرأسمالية بين بالغين متوافقين»، في: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

ومع ذلك لم يقدَّر للتحليل اللساني كلياً أن يحلّ محل المذهب الواقعي، الذي ظلّ له مريدوه حتّى بين التحليليين. إننا نميز بين نوعين من المذهب الطبيعي: المذهب الطبيعي بالمعنى الضيق الذي يلجأ ببساطة إلى المعطيات التجريبية التي تقدّمها العلوم الانسانية، بل البيولوجية، كما أوصى به ر. ب. بيري (Ralph Barton Perry)، وقد كان س. بيبر (Stephen C. Pepper) من أبرز ممثليه[98]، إذ اقترح «فرضية تتضمن أهم أنماط العلاقة بين الوقائع التي تحدد القرارات الإنسانية»[99]، إلا أنّه بدل أن يفترض، كما فعل بيري، قيمة مشتركة بين القيم[100]، يتقبل وجود حقل وقائع يؤسس عليه الإنسان قراراته، وأن حقل الوقائع هذا ليس شيئاً آخر سوى حقل القيم[101]، والمذهب الطبيعي بالمعنى الواسع، كما جسده ديوي، واليه ينتسب - وإن بتكتم بالطبع - أخلاقيون مختلفون، أمثال تشارلز س. ستيفنسون وبراند بلانشارد.

1 ـ تشارلز س. ستيفنسون

يعتبر تشارلز س. ستيفنسون بِكُلّ تأكيد التحليلي الأكثر أصالة. واليه تنسب النظرية المعروفة بـ «الانفعالية» في تأويل العبارات الأخلاقية. إن القول بأن الشيء جيد، فذلك يعني استحسانه وتمنّي اقتناع الغير به. إن وظيفة اللغة الأخلاقية تختلف فعلاً عن وظيفة اللغة العلمية:

---

(98) **مصادر القيمة** (*The Sources of Value*)، 1958.

(99) المصدر نفسه، ص 1.

(100) ص 10.

(101) ص 14. Reck, *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II*, pp. 63-64.

«على هذا النمط من القضايا العلمية التعبير عن معتقدات من يتكلم ودعوة الآخرين لمقاسمته هذه المعتقدات؟ بالمقابل، على نمط القضايا الأخلاقية، حتّى لو كانت مترابطة بأكثر من طريقة بمعتقدات، أن تعبر عن مواقف من يتكلم وان يدعو الآخرين لمقاسمته هذه المواقف»[102].

سرعان ما نفهم إننا لا نستطيع اقناع الغير بتبني موقف ما بالطريقة نفسها التي نجعل فيها عالماً يقاسمنا معتقداً ما. نستطيع في الحالة الأولى كما في الثانية إعطاء **أسباب**، هذا في الوقت الذي تعتبر فيه الأسباب العلمية أسباب اعتقاد فعلية، أما الأسباب الأخلاقية فليست كذلك.

«وبقدر ما تستخدم أحكام من يتكلم في التعبير عن موقفه إزاء شيء وبقدر ما تدعو الآخرين لمقاسمته هذا الموقف، فثمة حاجة لأسباب تكون سنداً لهذا الموقف»[103].

ثمّ إن هذه الأسباب تتوجه أوّل الأمر للشخص نفسه، فهذه ليست «أسباب إيمان أو عدم إيمان» بل، «أسباب استحسان أو استهجان، وبطريقة أكثر عمومية، أسباب وجود أو عدم وجود تتلاءم مع دعوى ما، أو قضية ما»[104].

تجد صعوبة الحكم الأخلاقي حلاّ بنفسها، هذا إذا ما أدركنا أن ما هو موضع السؤال هو الغاية التي يزمع الوصول إليها لا الوسيلة المستخدمة في ذلك. وهنا تبدأ الاستعانة بديوي، فمن جهة أولى لا

---

(102) «Ethique et science,», *Les Etudes philosophiques* (1964), p. 246.
وفيه يلخص ستيفنسون أطروحاته التي وسعها في *Ethics and Language* (1945)، وفي *Facts and Values* (1963).

(103) ص 250.

(104) المصدر نفسه.

وجود لغاية مثالية ولوسائل جزئية للوصول إليها من جهة أخرى، بل لغايات جزئية أيضاً. وليست الغايات هي التي تستدعي الوسائل، بل الوسائل هي التي تحدد الغايات بوصفها نتائج لهذه الوسائل. «إن الغايات المنشودة، يقول ديوي هي الغايات المرتقبة التي تظهر إبّان الفعالية والتي تستخدم لتفعيل دلالة الفعالية وتوجيه مسيرتها النهائية»[105].

ولهذا السبب تقتصر «أسباب الاستحسان» التي يقترحها ستيفنسون «على الوسائل دون غيرها».

« تبرز هذه الأسباب عند كلّ مظهر من مظاهر الأخلاق، إذ هي تقدم التعليمات الأساسية لتدبير غاياتنا الجزئية.

والفيلسوف الذي يرضى أن يترك «لآخرين» مسائل الوسائل، يترك فعلاً الأسباب للآخرين ـ أسباب النوع التي أشرت إليها، الوحيدة التي تستخدم عملياً لتوجيه سلوكنا»[106].

«من المحتمل، يضيف ستيفنسون مستنتجاً، أن تفرض الاستلزمات [في تصور ديوي للأخلاق] فيما يخص مرونة التعميمات وضرورة الرفض منذ البداية، لاعتبار الغايات دون تبعية للوسائل، على كلّ أخلاق تحترم علم النفس التجريبي. وإذا قدر لنا أن نأمل أن أثر ديوي قد انتهى به الأمر بشغل المكانة التي تعود إليه في التراث الأخلاقي، فبإمكاننا أيضاً أن نأمل، وبكُلّ ثقة، أن الأخلاق سينتهي بها الأمر لأن تتنحى في صالات الدرس والمكتبات وان تلعب دوراً ناشطاً في توجيه حياتنا العملية»[107].

---

(105) *Human Nature and Conduct*، ص 225.

(106) ص 253.

(107) **الواقع والقيم** (*Facts and Values*)، ص 116.

2 ـ براند بلونشارد

يعتبر براند بلونشارد (1892–1966) قبل أي شيء آخر ميتافيزيقياً شديد القرب من ديوي، بغضّ النظر عن انتقاداته المتكررة للأداتية: «الفكر وسيلة لغاية: وهو في جوهره أداتي: بالإمكان وصفه، وليس دونما سبب، باعتباره نوعاً من القصد أو المشروع»[108]، إلا أن هذه الغاية ليست خاصة به[109] وليست «عملية» أيضاً[110].

> «الفكر في جوهره محاولة لبلوغ هوية، بمعنى تحقيقها، مع غاية متميزة خاصة بها. يجب أن تكون العلاقة بين الفكرة والموضوع مدركة غائياً بوصفها العلاقة بين ما هو متحقق جزئياً مع الشيء نفسه وقد تحقق كلياً»[111].

في كتابه **الطبيعة والصلاح** (*Nature and Goodness*) (1961)، يعرض بلونشارد نظرية أخلاقية «ضدّ ـ انفعالية» (Anti émotiviste) بقوة، ولكنها مع ذلك تأخذ بالمذهب الطبيعي.

يعترض بلونشارد على النظرية الانفعالية، إذ برأيه تجعل من الخير شيئاً خارجياً عمن يملكه، إذ تجعل منه موقفاً. ولأنّها لا تترك في الموضوع شيئاً يمكن الاستناد إليه لتبني موقف مناسب أو غير مناسب بصدده، ولأنّها أخيراً تجعل من التفكّر بالقيم شيئاً أكثر من لاعقلانياً مما هي في واقع الحال[112].

يعتبر بلونشارد أن البحث في ماهية الخير يجب أن يتم في الطبيعة الإنسانية. وبعد أن برهن أن سيرورة الوعي هي البحث عن

---

(108) *The Nature of Thought*, 1939, vol. 1, p. 393.
(109) المصدر نفسه.
(110) ص 473.
(111) المصدر نفسه.
(112) ص 199.

غاية، وان الرغبة تتولد عن تجربة الإشباع وفيها تجد حدها، وأن أفكارنا عما هو مرغوب به تأتي مما نرغب به، وأن ما يجعل الأشياء موقع رغبة لا يجف مع كونها مرغوبة، ولا يجعلها كافية بفعل كونها تحقق إشباعاً، وأن الخيرات التي نقدّر أنّها الأكبر تستجيب لأنماط الدافع ـ الرغبة الأساسية. وإن ما يتحقق في تحقيق الخير سيوجه سيرورة تحققه، وإن الخير أو ما يرغب به يتجاوز المرغوب باستمرار، بعد ذلك كلّه يصل بلونشارد إلى استنتاج يعطي تعريفاً للخير بمعنى الغاية الأخلاقية «بوصفها» الإنجاز والأشياء بأكثر ما يكون للواقع ـ الرغبة. «والإنجاز الشمولي» يعني بالنسبة له، إنجازاً يأخذ بالاعتبار لا هذه الرغبة أو تلك فقط، بل رغباتنا عامة، ولا رغبة هذا الإنسان أو ذلك، بل رغبة كلّ الناس»[113]. إنّه إنجاز لا يمكن فصله عن الإشباع، لا فصل له عن الإنجاز[114].

«أن نقول عن تجربة إنّها جيدة من حيث الجوهر، فذلك يعني أمرين: أوّلاً أنّها تُشبع، ثانياً أنّها تنجز، فاللذة دون إنجاز، كما رأى ذلك أرسطو، ليست ممكنة إطلاقاً. والإنجاز دون لذة كما رآه بدوره ميل (Mill) لا قيمة له. من تجربتين تُنجزان معاً، التي تولّد متعة أكبر هي الأفضل. ومن تجربتين ممتعتين التي تُنجِز الأكثر هي الأفضل»[115].

يخيل إلينا أننا نقرأ ديوي حين نقرأ **الطبيعة الإنسانية والسلوك** (*Human Nature and Conduct*). كان بإمكان بلونشار بإرادته

---

(113) ص 311.

(114) ص 313.

(115) «The Impasse in Ethics and Way out,» *University of California Publications in Philosophy*

نقلاً عن: Reck, *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II*, p. 104.

الانضمام إلى فلسفة ديوي الطبيعية لو «لم يضمن الأداتية إلى المنطق والسلوكية إلى الأنطولوجي». يقول:

«ثمة أطروحتان على الأقل عند ديوي تبدوان لي عاديتين ومهمتين، ولا سبب يدعونا لعدم تحريرهما من عقالهما وتبنّيهما (1) فهو على حقّ، في ما أعتقد، بالإصرار على فكـرة جعل الخيار الأخلاقي لا نسبة إلى قاعدة يحترمها بل لخير أو مصلحة ينتجها (2) أن تصوره للخير على عموميته هو خطوة إلى الامام، فهو على المذهب الطبيعي في الأخلاق بالمعنى العريض الذي كان عليه أرسطو. إن الخير بالنسبة له، ليس صفة غير طبيعية ترتبط بالأشياء دون أخذ علاقاتها مع الحاجات والرغبات الإنسانية بعين الاعتبار أنّه أداة ترتبط بالحاجات والرغبات الإنسانية، ودلالته بالذات تكمن في تحققها، وإذا ما تمّ ذلك في اكتمال الطبيعية الإنسانية. هنا أيضاً، أظن أنّه كان على حقّ في نقطة ذات أهمية أولى. لا لأنّه يمكن تعريف الخير بحسب المنهج الذي تبناه ديوي، بوصفه حلاً لصراع أو توافقاً لرغبة. لكن خير (goodness = صلاح) الأشياء يقيم فعلاً علاقة مع إشباع الحاجات، والدوافع أو المشاعر الراهنة[116] (actual).

هل يمكننا فصل أخلاق ديوي عن أداتيته، وفصل مذهبه الطبيعي عن لاأدايته؟ هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه في نهاية التحليل، فإذا كان بلونشار «على المذهب الطبيعي في الأخلاق»، فهل بإمكانه أيضاً أن يكون «مثالياً في الماورائيات»؟

(116) ص 193.

الجزء الخامس

الفلسفة الأميركية فجر القرن الثالث

I - ميزات الفلسفة الأميركية

«بالمس بعقد الثبات المطلق المقدس، وبالتطرق للأشكال التي جعلت منها النماذج المقدسة والكاملة، كما لو كان لها بداية ونهاية، أدخل **«أصل الانواع»** نمط فكر كان لابدّ له أن يؤدي إلى تغير منطق المعرفة وتغير الطريقة التي تعالج بها الأخلاق والسياسة والدين [..] إن الافكار القديمة لا تخضع إلا ببطء، إذ هي أكثر من صور ومن مقولات منطقية مجردة، إنّها عادات، واستعدادات، ومواقف نفور وإيثار متأصلة بعمق [..] تحل المسائل القديمة باختفائها، بتبخرها، في الوقت نفسه الذي تحل مكانها مسائل جديدة تتوافق مع تغير الموقف والتوجه والإيثار. مما لا شكّ فيه أن ما أسهم بقوة في الفكر المعاصر بإقصاء المسائل القديمة وبظهور الأفكار الجديدة والمشاريع الجديدة والمسائل الجديدة، كان الثورة العلمية التي كان **أصل الأنواع** تتويجاً لها»[1].

جون ديوي

في مقدمتنا وبشكل تخطيطي، وضعنا الفلسفة الأميركية في علاقتها مع الأيديولوجيا.

من أميركا التي جمعت الرواد إلى أميركا الداروينية والتجريبية،

---

(1) John Dewey, «The Influence of Darwinism on Philosophy,» *The Middle Works,* vol. 4, pp. 3 et 14.

راحت السمات الفلسفية الأميركية تزداد تأكداً. وبعد أن كانت الفلسفة فلسفة دينية وعملية تحولت إلى ذرائعية وديمقراطية، أكثر فردانية مع جيمس، أكثر اجتماعية مع ديوي. مثل أحدهم ما أرادت أميركا أن تكونه «مثالياً»، كما يقول رالف بارتون بيري (Ralph Barton Perry)، والآخر، كما يقول تشارلز موريس، هو أميركا «بأشد المعاني عمقاً». إلا أن الفضل يعود إلى بيرس، إذ كان أوّل من أعطى سمات الأيديولوجيا الأميركية امتداداً فلسفياً: فإلى تجربة الرواد، أضاف التواصل التطوري، وإلى ضرورة نجاح العمل الجماعوي، أضاف صرامة جعل المنهج التجريبي الذي اعتمده ديوي على المحكّ، هذا المنهج الذي أرسى ديوي عليه الميزة الديمقراطية لِكُلّ جماعة تعلن التزامها بها.

لم يكتف بيرس أبداً بتحديد ميزات الأيديولوجيا الأميركية الفلسفية في الفلسفة الذرائعية استناداً منه إلى الداروينية وإلى العلم التجريبي، بل أعطاها بعداً منطقياً ختم به القطيعة مع الفلسفة الأوروبية. وبذلك تعززت الفلسفة لا بوصفها مناهضة للديكارتية، بل مناهضة للأرسطوية. قطيعة «معرفية» عجلت الأيديولوجيا الأميركية بها، إلا أن «قدرها الظاهر» ومن طبيعة الذرائعية بالذات كان أن امتدت إلى فلسفة الغد «الشاملة»، بما في ذلك الفلسفة الأوروبية مع احترام الفوارق الأيديولوجية.

ولهذا السبب جعلت الفلسفة الأميركية التواصلية الطبيعية مقابل الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية، وإزاء الجوهر وضعت الحدث، إزاء الأبدية وضعت الزمنية، ومقابل التأمل جعلت الفعل، ومقابل الحدس وضعت الدلالة، ومقابل العناصر وضعت المجموعات، ومقابل الماضي وضعت المستقبل، ومقابل النسق وضعت المنهج، ومقابل البلاغة وضعت المنطق، ومقابل الفلسفة في البرج العاجي وضعت فلسفة العمل من ضمن فريق، ومقابل فلسفة الوعي الفردي وضعت

فلسفة الالتزام الاجتماعي، ومقابل الأخلاق التشاؤمية في فلسفة الوجود وضعت الأخلاق التفاؤلية اللازمة لفلسفة الفعل، ومقابل الدين الدوغمائي كما عند اللاهوتيين وضعت الديانة العملية كما عند الجماعات وسط الديمقراطية الكبرى.

التجربة والتواصل

1 ـ التواصلية بدل الثنائية

يعتبر مبدأ التواصل في صلب كلّ فلسفة أميركية: في اندغامية بيرس، «التجربة الخالصة» عند جيمس، المذهب الطبيعي عند ديوي. وليس ممكناً من الناحية العلمية اليوم القبول بالفصل بين الطبيعة والروح. الطبيعة هي روحية والروح طبيعي ما يعني، ودون الوقوع في التماهي، تنمو الطبيعة والروح بتواصل تبعاً لقوانين التطور. تعتبر الواقعية الجديدة «فلسفة أحدية معرفية»، والواقعية النقدية، ما عدا فلسفة لوفجوي، هي فلسفة طبيعية. أما في ما خصّ المثالية، فقد رفضت بطريقة دائمة أن تفصل الحدث عن القيمة، فالفلسفة الأميركية كلها، ومنذ الحرب العالمية الثانية، هي فلسفة تواصلية اختزالية أحياناً مع بعض الفلسفة التحليلية، وهي في غالب الأحيان على المذهب الطبيعي، لا سيّما في الأخلاق.

2 ـ الحدث بدل الجوهر

«الجوهر ما هو دائم في الأشياء التي تتغير»، هذا ما ورد في **موسوعة لالاند الفلسفية**. بالنسبة للفلسفة الأميركية، يعتبر التغير الحدث الأوّل، لا الثبات: كلّ شيء يتغير، يتطور، يتحول، هذا ما أوحى به داروين. وخلف التغير لا نجد شيئاً. ما يجب تفسيره هنا ليس التغير، بل الثبات. والثبات هو تغير بطيء، أو بحسب مصطلح ديوي، إنّه حدث: «كلّ وجود هو حدث». وقد فضّل ديوي عند

اقتراب نهاية حياته استخدام كلمة «معاملة». وقد تحدث بيرس عن «رزمة عادات»، وسيلارز عن «مستويات»، وسانتايانا ولوفجوي عن «ماهيات». اعترف جيمس والواقعيون الجدد وسانتايانا بوجود «المادية»، إلا أن هذه وبسبب ماديتها، من البديهي أن لا تكون إلا «أحداثاً» ـ أو كما يقول الواقعيون الجدد «أشياء» ـ داخل موقف في سياق جمعي.

3 ـ الزمنية بدل الأزليّة

ينطوي مفهوم «الحدث» على نفي الأزلية: الوجود «يحدث» (Evenit) للكائنات. مبدأ التطور نفسه لا يمكن فصله عن الزمنية. رويس وسانتايانا احتفظا بالأزلية (L'Eternité) «المجردة». يعتبر سانتايانا الماهيات أزلية، إلا أنّها ليست في مكان، ولا حتّى في العالم المعقول، باستثناء «الماهيات الحقة» (Essences vraies) في **عالم الوجود**[2] (*Realms of Being*). وقد قال لوفجوي عن فلسفته إنّها (فلسفة) زمنية. وديوي جعل الزمنية الصفة الأساسية في التحقيق. أما بيرس فقد اعتبر القانون العلمي زمنياً، وهو ليس بأزلي. وجدل المثالية زمني بالنسبة لهيغل ولمريديه الأميركيين.

الفعل والمنهج

4 ـ الفعل بدل التأمل

كانت الفلسفة الكلاسيكية فلسفة تأملية. يدرك الكائن نفسه، كما يقول كلّ من ديكارت وأرسطو، بالحدس. الفلسفة الأميركية فلسفة تفعيلية: والمعرفة فعالية ليست عقلية وحسب بل يدوية أيضاً. أما

---

(2) لم يكن على الإطلاق الفيلسوف الأوروبي المنفي إلى الولايات المتحدة فقد عاد إلى أوروبا وإلى فكرها. راجع لاحقاً، الفقرة الخاصة به، انظر ص 394 ـ 402 من هذا الكتاب.

بالنسبة للفعالية العقلية، فهي ليست فعالية عقل فاعل مجرِّد (بكسر الراء)، بل فعالية بنائية أخذ الفيلسوف نموذجها من مراحل الفكر العلمي. بالنسبة للذرائعي، تعتبر المعرفة سيرورة نفسية ـ بيولوجية: وصدق الفكرة يقوم على فعل الفكرة. يعتبر الواقعيون النقديون المعرفة بمنزلة «حدس»، إنّها حركة نحو: العقل لا يتأمل الواقع، بل يذهب إليه بالعمل، حتّى لو لم يبلغه أبداً، كما عند سانتايانا. كذلك يعتقد رويس المثالي أن الفكرة توصل إلى الموضوع، وإنها «قصدية»: لا تقوم الحقيقة على تأمل الموضوع، بل تقوم على مطابقة مقاصدنا مع المقاصد الإلهية التي تشكل الواقع.

5 ـ الدلالة بدل الحدس

إننا نذهب إلى الواقع، ولا نتأمله أبداً. ومع ذلك فإننا نؤثر على الواقع، وبعملنا هذا ينكشف الواقع. كيف يكون ذلك ممكناً، إذ إننا لا ندرك الواقع حدسياً؟ فمن الإقرار بعدم القدرة الحدسية عند الإنسان تولدت نظرية العلامات والدلالات. صحيح أن الواقع يدرك بالنسبة لأرسطو من خلال المفهوم، لكن المفهوم يظل شفافاً. أما ديكارت، فقد مزج بين المفهوم والشيء. أعاد المنظرون الأميركيون للمفهوم وضعيته الوسيطة ودرسوه لذاته، خارج شيء جوهري محدد. يعطي الواقع علامة للعقل، والعقل يؤول هذه العلامة، يعطيها دلالة. هذه هي صورة نظرية بيرس التي وصفناها، وهذه هي نظرية ديوي وبنتلي (Bentley) وميد (Mead) أيضاً. ركب رويس نظريته في جماعة التأويل على قاعدة نظرية بيرس في العلامات والدلالات. وبدوره طور تشارلز موريس نظرية في العلامات انطلاقاً من نظرية بيرس، وماورائيات هارتشورن وفايس تدين بالكثير لنظريته في التحليل الشكلي للمظاهر. ظلت مسألة الدلالة باستمرار في صلب النقاش في الماورائيات وعلم المعرفة

والأخلاق. أما بالنسبة لسانتايانا وكما نتذكر، «فالمعرفة إيمان يعبر عن نفسه بواسطة **الرموز**».

6 ـ المجموعات بدل العناصر

ألزمت النظرية الديكارتية في الأفكار الواضحة والمميزة الفيلسوف إعادة البحث في العناصر البسيطة التي تشكل مركبات يدور حولها التفكّر، فهي قد أنتجت هذا النوع من علم نفس العناصر الذي عُرف بـ «الترابطية»، والذي كان في أساس التجريبية الإنجليزية، بحيث تعتبر «ذرية» راسل إحدى آخر زهراتها. وقد أسهم علم النفس البنائي عند كاتيل (Cattel) وعند تيشنر (Tichener)، وكذلك علم النفس الوظيفي مع ديوي، وفي مدرسة شيكاغو، بإحلال مفهوم «المجموعة» مكان مفهوم «العنصر». يعتبر تغير المنظور وهذا الاهتمام بالمجموعات، إحدى النتائج المتعددة التي ترتبت عن الانقلاب الذي أحدثته الداروينية. في علم النفس، ظهرت في ما بعد نظرية الشكل، ونظرية الحقول عند لوين (Lewin)، وفي الرياضيات نظرية المجموعات، وفي الفيزياء النظرية النسبية. وفي الفلسفة الأميركية قمنا بتوصيف «البنى» (Patterns) عند الواقعيين النقديين وعند كوهن، و«الموقف» مع ديوي وميد، و«العلاقات» عند الواقعيين الجدد، و«التعددية» عند العديد من المثاليين. وأخيراً، تشهد نظرية «المحيط» التي أدخلها أخيراً كلّ الفلاسفة الأميركيين في عقائدهم على التوالي، على السمة البيو- اجتماعية التي يتميز بها مفهوم «المجموعة» في الفلسفة: السياق العضوي والثقافي.

7 ـ المستقبل بدل الماضي

ثمة نتيجة أخرى ترتبت عن التخلي عن عقيدة الأفكار الواضحة والمميزة، وعن التأمل لصالح العمل، تمثلت بالغلبة التي أعطيت

للمستقبل على الماضي. إن التحقق من تطابق الفكرة مع الواقع تضمنت تقليدياً العودة إلى الماضي. وبما أن التحقق ليس تأملياً بل فاعلاً، فإنه لا يقوم إلا في الفعل المنتظر: لقد حلّ المستقبل مكان الماضي. «التجربة» لا تعني «اقتناء الماضي»، بل «تحقق المستقبل». حتّى الذين يقبلون إمكانية وجود مطلق في المعرفة لا يجعلون موقعه في الأزلية، بل في المستقبل، في نهاية الأزمنة، وهذا ما قام به بيرس ورويس على سبيل المثال.

8 ـ المنهج بدل النسق

التطور وكون الأشياء تجري باستمرار، فذلك مما يؤثر أيضاً على العقل وعلى أعماله. لا شيء يمنع الفيلسوف من بناء نظام بشرط أن يعترف بطبيعته الزائلة. إلا أن ما يتوجب على الفيلسوف الحديث تقديمه، ليس نسق أفكار بقدر ما عليه تقديم منهج في التفكير. النسق يمضي، لكن المنهج يبقى، إنّه المعاملة وقد صارت أداة. لذلك نعتبر فلسفة ديوي قمة الفلسفة الأميركية، إنّها فلسفة المنهج. كتب وايتهيد يقول[3]: إن ديوي قد اكتشف روح العلوم الحية، وإليه ندين بالابتكار الأكبر، ابتكار منهج «الابتكار». ومن جانبه كان بيرس يأمل أن تكون الجامعة في زمن تحقق المناهج العلمية الكبرى. «جامعة المناهج».

9 ـ المنطق بدل البلاغة

كان جميع الفلاسفة الأميركيين، مع استثناءات نادرة، ومنها جيمس بشكل خاص، من المناطقة، وبالسير على درب بيرس، تخلوا عن منطق الخطاب الأرسطوي لصالح منطق العلاقات الرياضي

(3) *Science and the Modern World*, p. 141.

أوّلاً، ثمّ منطق المحمولات ثانياً ومنطق القضايا أخيراً. والبعض منهم، إلى ذلك، اتخذوا المنهج التجريبي نموذجاً. وقد رأينا كيف حلّ هذا المنهج مكان المنهج الحدسي. هكذا أبدى الأميركيون «ذوقاً أقل حيوية من الفرنسيين للأفكار العامة [..] المتعلّقة بالسياسة»، وهذا ما لاحظه توكفيل الذي قدم لذلك سبباً لم ينقطع تاريخ الولايات المتحدة عن تأكيده:

«يشكل الأميركيون شعباً ديمقراطياً مارس الشؤون العامة دائماً بنفسه، ونحن شعب ديمقراطي لم يستطع ولزمن طويل سوى التفكير بأفضل طريقة لممارستها.

تحملنا حالتنا الاجتماعية لتصور الأفكار العامة جداً في مسألة الحكم، ففي حين يمنعنا دستورنا العام من تصويب هذه الافكار بالتجربة لنكتشف شيئاً فشيئاً ما فيها من قصور، نجد أن هذين الشيئين يتوازنان عند الأميركيين دون انقطاع ويصلحان الأخطاء بشكل طبيعي»(4).

من هنا يأتي التعارض القاطع بين الفلسفة الفرنسية الأكثر ميلاً للسياسة والفلسفة الأميركية الأكثر أخذاً بالمنطق.

الجماعة والديمقراطية

10 ـ الفلسفة داخل فريق بدل الفلسفة في البرج العاجي

ولأن الفعل هو الأهم، والتجربة التي تصوّب، والمنهج لا النسق، ولأن علوم الطبيعة قد تطورت من ضمن عمل فريق، وعلى الفيلسوف أن يجعل طموحه إعادة التفكير بمناهجها، فعلى الفلاسفة إذاً القيام بعمل مشترك. والمثال الفلسفي ليس الأطروحة، بل العمل

(4) Alexis de Tocqueville, *De La Démocratie en Amérique* (Paris: Gallimard, 1961), t. 2, p. 25.

الذي يكتب بالتشارك، أي الذي يكون موضع نقاش والذي توضع نقاطه بشكل مشترك، كان مارلوبونتي يقول: «إنّها فكرة أميركية (فكرة لا سند لها)، فكرة الاعتقاد بأن الوضوح يتأتى من المؤتمرات»[5]. ومع ذلك، فإن دراسات ديوي وزملائه وطلابه في شيكاغو، وبيانات الواقعيين الجدد والواقعيين النقديين والأداتيين، قد أدّت دوراً حاسماً في تطور الفلسفة الأميركية. وإلى الروحية نفسها تنتمي النقاشات الفلسفية حول موضوع معين، مثل النقاش الذي شارك فيه رويس عام 1897 : **مفهوم الله، نقاش فلسفي حول طبيعة الإلهي والواقع التجريبي** (*The Conception of God, a Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*)، والمصنّفات التي كتبت «تكريماً لـ»، مثل **المقالات تكريماً لوليام جيمس** (*Essays in Honor of William James*) (1908)، و**المقالات تكريماً لجون ديوي** (*Essays in Honor of John Dewey*) (1929)، والسير الذاتية والملخصات العقيدية التي وضعها الفلاسفة أنفسهم، مثل تلك التي صدرت في مجلة **الفلسفة الأميركية المعاصرة** (*Contemporary American Philosophy*) (1930–1970)، ومجموعات الدراسات التي تناولت فلسفات خاصة، والتي يقوم الفيلسوف بالإجابة عليها، مثال ذلك المجموعة الشهيرة **مكتبة الفلاسفة الأحياء** (*The Library of Living Philosophers*)، التي أشرف عليها بول أ. شيلب (Paul Arthur Schilpp)، وقدم ديوي، في الجزء الذي خصص لفلسفته، توضيحاً فاق التسعين صفحة، وبتشارك محدود ظهرت أعمال قيّمة، مثل **أخلاق** (*Ethics*) لديوي وتافتس (Tufts)، و**عملية المعرفة والمعروف** (*Knowing and the*

---

(5) Madeline Chapsal, *Les Ecrivains en personne* (Paris: Julliard, 1960), p. 155.

(Known عند ديوي وبنتلي. حتّى سانتايانا الذي يؤثر العزلة، قبل أن يناقش على الأقل، وأن يظهر ضمن فريق، الفريق الواقعي النقدي، وأن يشارك في كتابة **الفلسفة الأميركية المعاصرة** (*Contemporary American Philosophy*)، والعديد من أجزاء المجموعة التي وضعها بول أ. شيلب.

بل إن الكتاب الذي وضعه ديوي وبنتلي والذي عالج مسألة المصطلح في الفلسفة، يعبر بطريقة أخرى أيضاً عن التصور الأميركي للعمل الفلسفي ضمن فريق، إذ هو يهدف إلى نحت مفردات تقنية صارت الأداة المشتركة في كلّ «التحقيقات» الفلسفية، إذ استجاب لأمنية عبّر عنها بيرس عام 1904، إذ أمل أن يرى تشكل «مصطلح تقني معترف به مكون من كلمات منفرة لا يتورع الذي لا يبحث عن الدقة من استعمالها، على أن يكون ذلك وسيلة يعترف بها بهدف وضع كلمات جديدة لتقديم مفاهيم جديدة»[6].

فالفلسفة فعلاً هي هذا البحث الذي قال عنه لوفجوي «إنّه عمل جماعي يقوم على التشارك»[7].

11 ـ فلسفة الالتزام الاجتماعي بدل فلسفة الوعي الفردي

الفلسفة الأميركية هي فلسفة الفعل الذي يستند إلى مناهج أثبتت خصبها في علوم الطبيعة. إن رغبتها بحل المسائل الفلسفية من ضمن عمل فريق هو برهان على إرادتها القيام بعمل نافع، إلا أن التزامها لا يقف عند هذا الحد، فهو لا يشبه التزام الفيلسوف الفرنسي الذي يعتبر الالتزام واجب وعي فردي يستدعي اللجوء إلى مبادئ كبرى تتجاوز

(6) من رسالة إلى جيمس في: *The Thought and Character of William James*, vol. 2, p. 432.

(7) *The Revolt against Dualism*, p. IX.

المجتمع، بل تعارضه أحياناً، والالتزام بالنسبة للفيلسوف الأميركي، حتّى عند أكثرهم فردية مثل جيمس، واجب تجاه الجماعة.

لذلك تحتفظ الفلسفات الأميركية، باستثناء فلسفة سانتايانا، بمكانة رفيعة لمقولة الاجتماعي، التي فهمها كلّ من ميد وكرايغتون (Creighton) أكثر من كلّ الفلاسفة الآخرين: بيرس وجماعة الفلاسفة والعلماء، ديوي والديمقراطية، رويس و«الجماعة الكبرى»، هوفيسون و«الجمهورية الخالدة»، بل كان بالإمكان تعريف المثالية الأميركية بوصفها «فلسفة التضامن»[8].

ولهذا السبب أيضاً كان الفيلسوف الأميركي مربياً. جيمس، ميد، ديوي هم منظرو التربية، لا بمعنى أصول التدريس، مثل علم نفس الطفل، بل بمعنى إعداد أو تربية الإنسان. بل إن الفيلسوف الأميركي قد مارس عملاً عاماً، بل سياسياً مثل ديوي، ودينياً مثل بوين (Bowne) وبرايتمان، وإدارياً داخل الجامعات شأن الكثيرين منهم.

لم يكن جميع الفلاسفة الأميركيين «ملتزمين» مثل ديوي، بوين وبرايتمان، إلا أنّهم جميعاً قد ناضلوا من أجل سعادة الإنسان في مجتمع منظم بتناغم، المجتمع الأميركي بالدرجة الأولى طبعاً، وفي ما يتجاوز المجتمع الأميركي، من أجل مجتمع الإنسان، الجماعة الكبرى عند رويس أو الديمقراطية عند ديوي.

12 ـ بدل أخلاق ميتافيزيقا الوجود المتشائمة، أخلاق فلسفة الفعل المتفائلة

يؤمن الفيلسوف الأميركي بالتقدّم المادي والأخلاقي عند

(8) George P. Adams, *Idealism and the Modern Age* (New Haven: Yale University Press, 1919), p. 140.

الإنسان وفي المجتمع، فلسفته متفائلة وتحسينية(*)، فالتطور مرادف التقدّم. وهذا يمكن شرحه بسهولة، إذ إنّها فلسفة فعل، والفعل يلتمس الإيمان بفعالية العمل، وفي نهاية الأمر في قوة الإنسان وفي حريته الكاملة. الأخلاق الكلاسيكية تشاؤمية، لأن إيمانها هو إيمان في آخر غير الإنسان، في الموجود [الله] الذي يمكن لنا أن نؤمن أنّه سيجازينا على مقاصدنا الطيبة بتتويج أفعالنا بالنجاح، إن لم يكن في هذه الدنيا ففي الآخرة. ثمة شك يبقى، عدم يقين، لا يطال ربما عدالة الله، بل يطال بالتأكيد تطابق أفعالنا ومقاصدنا واستقامة مقاصدنا بالنسبة لإرادة الله. وما ينطبق على الأخلاق الكاثوليكية ينطبق أيضاً على الأخلاق البروتستانتية التي تستند إلى الإيمان بالقدر المسبق. والفلسفة الأميركية هي بشكل خاص ردّة فعل على هذه البروتستانتية وعلى المثالية البروتستانتية؛ كما أنّها ردّة فعل على الديكارتية التي تشكل إرادة الله الطيبة أوّل مبدأ شارح فيها.

حاول الفلاسفة الأميركيون تحديد الشروط المنطقية اللازمة بهدف إرساء الأخلاق على قواعد علمية. لم يكن الهدف عندهم خلق فيزياء آداب معينة، بل إحياء أخلاق روح العلوم العينية، أي الإيمان بالفعل الإنساني، وبذلك توصلوا إلى إعادة إعطاء الفلسفة معناها الأول، معنى الحكمة، أو لنقل بعبارة أخرى: معنى الأخلاق. إن فلسفة الفعل الأميركية هي أخلاق، وهي أخلاق متفائلة.

13 ـ بدل ديانة اللاهوتيين العقيدية ديانة الجماعات العلمية وسط الجماعة الديمقراطية الكبرى

«**إن** الحضارة الأميركية، كما قال توكفيل هي نتاج [..]

(*) الإنسان يوجه العالم ويجعله أفضل.

عنصرين متمايزين كلياً، غالباً ما يتحاربان في مكان آخر، إلا أنّهما توصلا في أميركا إلى تجسُّد أحدهما في الآخر وأن يتصالحا بشكل عجيب. أريد التحدث عن **روح الدين**، وعن **روح الحرية**»[9].

لا يعتبر الدين في أميركا شأناً يتعلق بالتأمل العقلي، بل إن ثمة عدداً من الفلاسفة لم يتطرقوا لمسألة الله، ذلك أن الدين هو شأن جماعوي وعملي أقل منه لاهوتي. الدين يوحد ويجب أن تكون له نتائج عملية. هكذا كان أساساً بالنسبة لذرائعية جيمس. ثمّ وبالرغم من عدد الطوائف، فالاختلافات العقيدية أو اللاهوتية لا دلالة قوية لها بالنسبة لمؤمنين «الممارسين» بِكُلّ الأحوال. «ثمة أشياء قليلة تثير ملاحظات قوية، كما كتب هـ. س. كوماغر (H. Steel Commager)، مثل الإجماع الذي مارس به الأميركيون الإيمان الديني وكانوا في معظمهم من الكالفينيين، واللامبالاة التي أظهروها تجاه عقائده»[10]. **الإنجيل**، الدين صار باطراد نشاطاً اجتماعياً أكثر منه تجربة روحية»[11]. الدين كان جماعوياً وعملياً لدى الفلاسفة: رويس والروح الموحّد للجماعة المحبوبة، هوكينغ ومقاربته التجريبية[12]، ديوي أخيراً هو الذي أعطى الدين تفسيراً ينحو للعلمنة في **الإيمان المشترك** (*A Commom Faith*).

«إن الغايات المثالية التي نربط إيماننا بها ليست مبهمة ولا متذبذبة. إنّها

(9) Tocqueville, *De La Démocratie en Amérique*, t. 1, p. 42.

(10) Henry Steele Commager, *The American Mind; an Interpretation of American Thought and Character since the 1880's* (New Haven: Yale University Press, 1950), and (New York: Bantam Books, 1970), p. 165.

(11) المصدر نفسه، ص 170.

(12) John Edwin Smith, *Themes in American Philosophy: Purpose, Experience, and Community* (New York: Harper Row, [1970]), pp. 148-242.

تتجسد عينياً في فهمنا لعلاقاتنا المتبادلة وللقيم التي تتضمنها هذه العلاقات. نحن الذين نحيا الآن، نشكل جزءاً من إنسانية ترقى لماض بعيد، إلى إنسانية كانت تتفاعل مع الطبيعة. والأشياء التي توليها القيمة الأكبر في حضارتنا لا تنتمي إلينا أبداً. إنّها تتواجد بفضل الأفعال وبفضل عذابات الجماعة الإنسانية المتواصلة، التي نحن جزء منها، والتي تحتم علينا المسؤوليةُ أن نحتفظ وأن ننقل وأن نقوّم وننمي إرث القيم التي تلقيناها بشكل بحيث إن من سيأتون بعدنا سيستطيعون تلقيها وهي أكثر صلابة وأكثر ضماناً وأكثر تقبلاً وأفضل توزيعاً مما تلقيناها نحن. إن لنا في ذلك عناصر إيمان ديني لا يقتصر على طائفة، أو على طبقة أو على عرف. هذا الإيمان كان على الدوام إيمان الإنسانية المشترك والمضمر. يبقى علينا أن نجعله جلياً ومناضلاً»[13].

إنّه الإيمان الديمقراطي: «الإيمان بقدرة الطبيعة الإنسانية، الإيمان بالعقل الإنساني، الإيمان بسلطة التجربة وقد صارت مشتركة، تعاونية، ونتقاسمها جميعاً»[14].

(13) John Dewey, *A Common Faith* (New Haven: Yale University Press, 1934), p. 87.

(14) John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, [1946]), p. 59.

II ـــ فلاسفة أوروبيون في الولايات المتحدة: هربرت ماركيوز، جاك ماريتان، ألفرد نورث وايتهيد، جورج سانتايانا

«يمكن التطرق لما يظهر التعارض بين الأوروبيين والأميركيين، بوصفه تعارضاً بين النزعة الإقطاعية في اعتبار أفعالنا بخدمة السلطات العليا، لأنها سلطات لازمنية، والنزعة الأميركية في عدم اعتبار واجب التبعية لِكُلّ شيء فوق-زمني إلا على مضض»[15].

ريتشارد رورتي

من يعتبر فيلسوفاً أميركياً أو لا يعتبر كذلك، سيظل في نهاية الأمر تابعاً لا لجنسيته، بل لفلسفته من حيث امتلاكها أو عدم امتلاكها للميزات التي وضعنا لائحة بها، أو على الأقل للميزات التي لا تتوافق مع خطوط الأيديولوجيا الأميركية الكبرى.

سنحاول، إن لم نقدم البرهان على ذلك، تقديم البرهان

(15) Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, bibliothèque du collège international de philosophie (Paris: Albin Michel, 1995), p. 48.

المضاد من حيث التفحص، باختصار حالة الفلاسفة الأربعة الذين استبعدناهم من دراستنا، رغم أنّهم عاشوا وعلّموا في الولايات المتحدة، وكان لهم فيها أثر لا يمكن تجاهله.

الأول هو ماركيوز، وقد عارض علناً الأيديولوجيا الأميركية، **والثاني** هو ماريتان (Maritain)، الذي يقول بأن المتأمل الحق لا يسعه إلا أن يحبّ أميركا حباً يجعله أيضاً يحبّ الإنسانية كلها»، إلا أن الفلسفة التومائية التي دافع عنها لا يمكن أن تتفق مع الفلسفة الذرائعية الأميركية. **الثالث** هو وايتهيد، الذي عرض على الفلاسفة الأميركيين النسخة الميتافيزيقية لتأملاته حول المنطق والفيزياء الرياضية التي طورها في إنجلترا. **والرابع** أخيراً هو سانتايانا الذي حمل الأيديولوجيا الأميركية كأنه يحمل صليباً طوال فترة عيشه في أميركا- ولذلك ادرجنا مرحلته الأميركية في عملنا- ليتخلى عنها منذ أن عاد إلى أوروبا.

1 ـ هربرت ماركيوز

يغتبط هربرت ماركيوز (1898-1979) لعدم اعتباره فيلسوفاً أميركياً. مع أنّه عمل في الولايات المتحدة من 1932 حتّى 1979. إنّه فيلسوف الاعتراض، وعمله يتسم بالنقد اللاذع للأيديولوجيا الأميركية وثقافتها التقنية وفلسفتها ذات البعد الواحد.

بالتأكيد ينتقد ماركيوز، شأن الفيلسوف الأميركي، الفلسفة الأوروبية التي انطلقت مع ديكارت، ولكن لينضم إلى ماركس وفرويد، وليعرض فلسفة هدامة تقدّم مثالاً لمجتمع يكون فردوساً لا مؤسسات فيه، ويتحكم مبدأ المتعة فيه. إنّها فلسفة مزيج أو خليط من «ماركسية ملطّفة» «أدخل إليها حفنة جيدة من الأمركة» ومن «فرويدية» دون أن تبدي ضعفاً واضحاً تجاه «الأيديولوجية

البورجوازية في التحليل النفسي»[16]. إنّه مثال تفاؤلي، وإن لم يكن أميركياً بالكل، إذ لم يكن مطابقاً تماماً مع القيمة (الامتثالية أو التطهرية إذا أردنا) التي توليها الأيديولوجيا الأميركية للجماعة وللعمل.

كذلك تمت مقاربة «الممارسة» الماركسية مع الذرائعية الأميركية[17]. وماركيوز الذي يمزج بينهما في رفضه - إذ يرفض «الميزة الإرهابية» التي أعطاها «التصنيع الستاليني» لإحداها[18] والميزة «الكليانية» في الثانية[19] لا يدين على الأقل ذرائعية الأيديولوجيا الأميركية باسم ممارسة الماركسية السوفياتية.

المجتمع السوفياتي هو «الوحيد الذي يسير على الطريق التاريخي الحق نحو تحقيق هذه الحقائق [الموضوعية]. لذلك تتميّز المبادئ الموضوعية في الأخلاق السوفياتية بميزة مزدوجة: فهي تؤكد **(أوّلاً)** الاستناد إلى المبادئ الأخلاقية المناسبة لِكُلّ شكل من أشكال المجتمع المتمدن، و**(ثانياً)** هي إحدى خصائص المجتمع الشيوعي التي يمكنها وحدها أن ترسي العدالة والحرية الأصليتين»[20]. تقود الميزة الأولى الفلسفة الأخلاقية السوفياتية لمحاربة «كلّ الأخلاقيات البورجوازية»[21]، وتؤدي الثانية لمهاجمة ذرائعية ديوي المتهمة «في

---

(16) Michel Ambacher, *Marcuse et la civilisation américane* (Paris: Aubier 1969), p. 100.

(17) المصدر نفسه، ص 105-106.

(18) *L'Univers unidimensionnel*, 1964, trad. fr. 1966, p. 67.

(19) المصدر نفسه.

(20) Herbert Marcuse: *Soviet Marxisme, a Critical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1958), et *Le Marxisme soviétique: Essai d'analyse critique*, traduit de l'anglais par Bernard Cazes (Paris: Gallimard, 1963), p. 312.

(21) المصدر نفسه.

ما تبذل من جهد لتجاوز الحدود الأيديولوجية للأخلاق البورجوازية» «وصولاً إلى نسبية امتثالية»[22]، وفي محاولتها «لتأسيس الأخلاق على قاعدة علمية» لتحقيق قضاياها في «نظام مؤسساتي وأيديولوجي تابع للمجتمع البورجوازي» يحتاج نفسه للتحقق، علماً أنّه «بغياب مثل هذا التحقق المتعالي» تتحول أخلاق ديوي الذرائعية إلى «توصيف (بل إلى تبرير) التصرفات الاجتماعية السائدة»[23].

بالفعل لا يمتلك فكر ماركيوز أياً من السمات الفلسفية الأميركية الأساسية. وباسم السلبية الهيغلية، ينحاز ماركيوز إلى الثنائية ضدّ فلسفة الحضارة التقنية الأميركية ذات البعد الواحد، وضد المنطق وضد العلم والمنهج التجريبي في التفكير وضد التطورية ومستلزماتها الفلسفية.

من أجل فكر ثنائي الأبعاد على صورة عالم يعارض الفكر ذي البعد الواحد في عالم العقلانية التكنولوجية الكليانية. «تستجيب الثنائية لتجربة عالم متنافر من حيث بنيته بالذات ـ عالم تعذبه الحاجة والسلبية، عالم مهدد بالفناء باستمرار، إلا أنه مع ذلك عالم مبني على أسباب غائية. وبقدر ما تقوم المقولات الفلسفية تبعاً لتجربة العالم المتعاكسة هذه، فإن الفلسفة تتحرك وسط كون مكسور (تمزق أنطولوجي) ـ وسط عالم ثنائي البعد. مظهر وحقيقة واقعة، حقيقة وخطأ (و[..] نقص في الحرية وحرية) كلها معطيات أنطولوجية»[24].

«يقع مفهوم الحقيقة الأنطولوجية وسط منطق نرى فيه نموذج عقلانية ما قبل ـ تكنولوجية، فهي تشكل عقلانية كون ثنائي البعد في

(22) المصدر نفسه، ص 314.

(23) المصدر نفسه، ص 315.

(24) *L'Univers unidimensionnel*, trad. fr. 1966, p. 149.

خطابه، وهي بسبب ذلك على تناقض مع أشكال الفكر والعمل ذات البعد الواحد التي تطورت داخل الحضارة التكنولوجية»[25].

كلّ منطق، سواء كان ثنائي البعد أو أحاديّه، فهو ضدّ المنطق. «المنطق الرياضي والرمزي المعاصر هو، بِكُلّ تأكيد، منطق شديد الاختلاف عن المنطق الكلاسيكي الذي سبقه، إلا أن ما تشترك فيه أنماط المنطق هذه هو أن كليهما يناقض جذرياً المنطق الجدلي. بالتناقض مع المنطق الجدلي، فإن للمنطق الصوري القديم والجديد صورة الفكر نفسها. إنّها صورة فكر سحب «السلبي» منها، هذا السلبي الذي كان شديد الوضوح مع نشأة الفلسفة والمنطق ـ السلبي، أو تجربة القوة السالبة، المخيبة للآمال التي تزور الواقع القائم»[26]. يستقي التصور العام الذي طوره المنطق الاستدلالي حقيقته من مبدأ السيطرة»[27]. وكذلك «يظل منطق الفكر منطق سيطرة»[28].

ضدّ العلم والفلسفة الذرائعية، التي تستلهم من الذرائعية واللسانية. «الواقع المعطى إذا ما ترك لمنطقه الخاص ولحقيقته الخاصة، ومن أجل فهمهما كذلك، ولأجل التعالي عليهما، لا بدّ من استخدام منطق مختلف، وحقيقة متناقضة. إنّهما ينتميان لأشكال فكر غير إجرائية من حيث بنيتها بالذات، فهما بعيدين عن مناهج العلوم الإجرائية وبالصفة عينها عن السلوكات الإجرائية؟ إن تحققها التاريخي يناقض نمط فكر يصبح فيه نظام الكمية والرياضيات قاعدة. يناقض المنطق الجدلي كلّ تنظيم إداري للفكر، وهو يناقض في

(25) المصدر نفسه، ص 154.
(26) المصدر نفسه، ص 163.
(27) المصدر نفسه، ص 160.
(28) المصدر نفسه، ص 162.

الوقت نفسه كلّ تجريبية «محضة»، وكل وضعية تساند عالماً يسود فيه الكذب والسيطرة»[29].

وللمفارقة، إذا لم ننسب إلى العالم الوضعي إلا صفات كمية، فسيصبح من حيث موضوعيته أكثر تبعية للذات التي تتفهمه»[30]. هكذا بالنسبة للفيزيائي المعاصر «لا تعتبر الصفات الموضوعية في العالم الخارجي، المادي» «شيئاً آخر سوى النتائج الحاصلة بإجراء العملية»[31]، الموضوعات الفيزيائية هي «أساطير» (كواين)[32]، والشيء في ذاته هو «بنية رياضية» (هيزنبرغ)[33].

الذرائعية، الإجرائية، الفلسفة اللسانية، هذه جميعها ليست إلا ترجمات بعبارات منهجية لمبادئ العلم الحديث التي «كانت قد تركبت بشكل ما قبلي بطريقة أمكن معها أن تستخدم كأدوات مفهومية لعالم رقابة منتج يتجدد من تلقاء نفسه؟ وحلت الإجرائية النظرية إلى حدّ التطابق مع الإجرائية العملية. هكذا قدم المنهج العلمي الذي أتاح السيطرة على الطبيعة بطريقة تزداد كفاءة، المفاهيم الصرفة، إلا أنّه قدم وبالصفة نفسها جملة الأدوات التي سهلت سيطرة الإنسان على الإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة»[34].

ضدّ التطورية ومستلزماتها الفلسفية: الاستمرارية، إعادة بناء التجربة، التقدّم. والغريب أن ماركيوز لا يذكر التطورية أبداً[35]، لكن

(29) المصدر نفسه، ص 166.

(30) المصدر نفسه، ص 171.

(31) Herbert Dingler, p. 171.

(32) ص 172 في الهامش.

(33) ص 176 في الهامش.

(34) ص 181–182.

(35) Ambacher, *Marcuse et la civilisation américaine*, pp. 115-118.

الفلسفة الجدلية التي يقول بها قد شكلت الطريق البديل. يمتلك المجتمع اليوم، كما قال في **نهاية اليوتوبيا** (*La Fin de l'utopie*) (1988)، الإمكانيةَ التقنية في تحرير حياة الناس بشكل إنساني. إلا أن المؤسسات تعارض هذا التحرر، فالعلاقة بين الإنسان والمؤسسة قد اقتصرت بالنتيجة لتأخذ أشكالاً ثلاثة تقوم على القطيعة بدل الاستمرارية، السلب (الثورة) بدل الإيجاب (إعادة بناء التجربة الإصلاح)، الاختلاف بدل التقدّم.

وفي نهاية الأمر، وفي ما خصّ الأيديولوجيا الأميركية، تبنى ماركيوز ودون أي علم منه «القيم» الأكثر «مادية»، ذلك أنّه رفض العقل، عقل المختبر الذي هو بمثابة حجر الزاوية في الفلسفة الأميركية. انتهت فلسفته إلى يوتوبيا هي كاريكاتور الحلم الأميركي، معلناً مجيء مجتمع وقت الفراغ نظراً لما تسببه الأتمتة[36] التي ستؤدي إلى نهاية العمل، والتي تولد «عالماً تصبح فيه المتعة والسكينة والجمال والشهوة الحسية أشكال الوجود، وبالتالي أشكال المجتمع بالذات»[37]. أما روح الأيديولوجيا الأميركية، أو ما أطلق عليه أندريه موروا اسم «الأمركة»، فهي شيء آخر تماماً.

«إنّها ديمقراطية تقوم على رفض الكلبية[*]، على الإيمان بقابلية الكمال بين الإنسان والمجتمع. إنّه تفاؤل مقصود يتأسس على الايمان بالتقدّم. انه ثقة فطرية كامنة في فضائل العمل وفي إمكانية فتح الطريق أمام التقدّم الروحي بفضل التقدّم المادي، وأمام المساواة

---

(36) *L'Univers unidimensionnel*, p. 62.

(37) *An Essay in Liberation*, 1969, p. 23.

(*) مذهب فلسفي أنشأه أنيستين وديوجين، يقول باحتكار العرف والتقاليد والرأي العام والأخلاق الشائعة. وكان ديوجين يعيش داخل برميل احتقاراً للحياة، ويحمل فانوساً بيده في النهار، وعندما كان يُسأل عنه يجيب: أبحث عن الحقيقة.

والحرية. إنّها فلسفة تستبعد المأسوي، لا لأنّها تنفيه، بل هي تحاول الانتهاء منه لتجعل الحلول السعيدة تحل مكانه»[38].

2 ـ جاك ماريتان

عاش جاك ماريتان (1882-1973) في الولايات المتحدة من 1940 حتّى 1944، ومن 1948 إلى 1961. استقر إبّان الحرب في نيويورك، حيث أسس مع بعض الفلاسفة والعلماء «المدرسة الحرة في الدراسات العليا». وفي الفترة الثانية من إقامته كان يدرس في «جامعة برنستون العليا». لم يخف جاك ماريتان لا إعجابه بأميركا التي تخفي «تفعيليتُها (Activisme) [..] توقاً دفيناً باتجاه التأمل»[39]، ولا عدم توافق التومائية(*) (Thomisme) والذرائعية، ولا ينفي مع ذلك أنّهما يمكنهما الاغتناء بفضل الانتقادات المتبادلة[40]. تقابل الذرائعية حجة التومائية العقلانية بالتحقق، وتقابل الإثبات بالتقدّم، وتجعل التطور مقابل الأشكال الجوهرية.

البرهان العقلاني والتحقق الذرائعي. يمكن للتومائية أن تقبل أن يكون «التحقق التجريبي» على البراهين الفلسفية بوجود الله أمراً لا «بد منه»، فمن الصحيح أن تكون الحقيقة الإلهية أكثر تجريبية منها مما هي معروفة. إلا أن هذه المعرفة هي معرفة تأملية أو صوفية وليست ذرائعية. ومن الصحيح أيضاً أن التجربة الدينية لدى كبار

---

(38) André Maurais, «L'Esprit américain,» *La Table ronde* (septembre 1956), p. 31.

(39) Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique* (Paris: A. Fayard, [1958]), p. 41.

(*) التومائية: هي نظرية توما الأكويني اللاهوتية والفلسفية.

(40) «Coopération philosophique et justice intellectuelle,» 1946, dans: Jacques Maritain, *Oeuvres, 1940-1963*, pp. 262-266.

المتصوفة أو في الإنسانية عامة (كما وصفها برغسون أو جيمس) وأن «مستلزمات الفعل الإنساني الأكثر عمقاً» «تمهد العقبات أمام البرهان العقلاني على وجود الله». ولكن مهما «بدا التحقق الذرائعي» أمراً مفروغاً منه، فهو ليس إلا تمهيداً خارجياً، أو إنه تأكيد خارجي، إذ يتعلق بكل من «العقل والإرادة» في حين أن الميتافيزيقا هي معرفة «محض تأملية وفكرية». لذلك، لا يمكن «للتحقق الذرائعي» أن يكون وظيفياً إلا خارج حقل الماورائيات[41].

الثبات والتقدم. يعتبر الذرائعي الحقيقة سيرورة، أما التومائي، فيرى أن الحقيقة الإلهية ثابتة لا تتغير: استطاع شيلدون[42] (Scheldon)، لأنه أميركي، وبالتلاعب قليلاً على الكلمات، أن يصر على «السمة المؤقتة لعمل العقل (الذي يشكل غاية عمل زمني)، وعلى السمة التي هي بمنتهى الفعالية، واكتمال حياة ثبات الله»[43]. «أنا لا أشك» يقول ماريتان «أن تكون لهذه التأملات «طبيعة تمكنها من ممارسة جاذبية إقناعية على العديد من المفكرين الحديثين، على من يملكون ذهناً تجريبياً، وكما على من يملكون حساً ماورائياً»[44]، إلا أن هذه التعريفات تظل بالنسبة للتومائيين تعريفات خاطئة، إذ إن «الانتقال إلى بعد جديد» يحصل هنا، يعني في الحقيقة أن بين المتحرك والثابت، بخاصة بين الأزلية والزمن، ثمة فارق لا يمكن تخطيه، إن في الطبيعة أو في الماهية»[45].

---

(41) ص 252-253.

(42) قام ماريتان بمناقشة مقالة وضعها: Wilmon Sheldon, «Can Philosophers Cooperate?» *The Modern Schoolman* (January - March 1944).

(43) ص 253_254.

(44) ص 255.

(45) ص 254.

أشكال جوهرية وتطور. يتميز الذرائعي باستعداده للقبول بأننا نملك إشارات مرشدة «تقول لنا ما هو السلوك الذي ينتظر من الأشياء» و«تتيح لنا أن نتكيف بنجاح مع الأشياء أثناء تصرفنا معها» (الاستشهاد من شيلدون). إلا أن هذا «السلوك» هو «السلوك المعقول، معقولية الأشياء بالذات، على أن تحلل حقيقتها بعبارات الوجود، وأن تحل في معقولية الوجود الجذرية؟ أما السلوك الذي يرغب الذرائعي بالتكيف معه، فهو السلوك المدرك عبر الأشياء، المحلل بعبارات الصيرورة والتشارك في التفاعل، والذي يحل بالقابلية للمراقبة و القدرة على قياس الظواهر العلمية»[46].

وإذا صح، كما يعترف ماريتان، أن على الفلسفة التومائية أن تعطي الفكرة العامة للدينامية وللتطور مدى أكبر ـ التطور الذي يعتبر التوسع الفعلي في الفكر الإنساني -، وأن توسع بهذا المعنى فكرة الأشكال الجوهرية التقليدية»[47] بحيث لا يصار إلى التأثير بفكرة الجوهر التقليدية: الجوهر الذي يعتبر «الجذر الأول لفعاليات الشيء» لا يتغير أبداً، بل إن أعراضه «التي تشكل توسعاً لنفسها في بعد آخر للكائن غير جوهري، هي التي تؤثر وتتغير. «وبقدر ما يستمر جوهر مادي «دون أن يفسد» أو أن يتحول إلى آخر، يظل ثابتاً في حقيقته الميتافيزيقية ـ المعقولة لا الخاضعة للتجربة ـ بوصفه جوهراً»[48].

«وفي نهاية التحليل»، يستخلص ماريتان، «نجد أنفسنا هنا أمام تعارض متيافيزيقي، أكثر حسماً وأكثر تأسيساً من كل الموافقات الجزئية. ففي أساس الفلسفة التومائية، نجد التأكيد على أولية الوجود

---

(46) ص 255-256.
(47) ص 256.
(48) ص 256 ـ257.

(الكينونة) على الصيرورة. وفي أساس الفلسفة الذرائعية (كما في الفلسفة الهيغلية ـ رغم صراع الذرائعية التاريخي ضد الهيغلية، فهما فلسفتان تشتركان في بعض الأطروحات الأساسية، التي يمكن التعرف عليها بشكل خاص في ذرائعية الأستاذ ديوي)، نجد التأكيد على أولية الصيرورة على الوجود (الكينونة). بإمكاننا صياغة هذا التعارض بطريقة أخرى، بالقول إن «المكانة الحاسمة التي توليها التومائية إلى الحقيقة، هي عينها المكانة التي أولتها الذرائعية للتحقق»[49].

بالإمكان أن نجد تومائيين يحملون جنسية أميركية: ولا يمكن أن نصادف فلسفته تومائية أميركية.

3 ـ ألفرد ن. وايتهيد

درّس ألفرد نورث وايتهيد (1861-1947) الرياضيات في كامبردج، إنجلترا، ثمّ في لندن حتّى العام 1924، السنة التي أحيل فيها على التقاعد، وبدعوة من جامعة هارفرد بدأ في الولايات المتحدة مهنة جديدة، مهنة الفيلسوف، سيتابعها حتّى العام 1937.

ينسب العديد من الفلاسفة الأميركيين أنفسهم لوايتهيد. وشأن غالبية الفلاسفة الأميركيين، وبطريقة واضحة جداً، كان هو منطقياً أيضاً. صحيح أن كتاب **مبادئ الرياضيات** (*Principia Mathematica*) الذي يستند إليه كلّ المنطق الجديد قد وضع تصوره وتم تأليفه في إنجلترا.

أما الفلسفة التي طورها في أميركا، فهي فلسفة عالم أفضل، بل أكثر مما هي الفلسفة الأميركية في جملتها، إذ كان فيزيائياً من

(49) ص 260-261.

الدرجة الأولى، إلا أن ميتافيزيائيته الأميركية هي، وبشكل دقيق، نظرية فيزيائيته «الإنجليزية». وحين وصل إلى هارفارد كان بإمكانه أن يتفرغ للكتابة بمعدّل فصل في كلّ أسبوع من كتابه **العلم والعالم الحديث** (*Science and the Modern World*)، 1925، ذلك أنه وكما يقول، كان قد ناقش الأفكار الأساسية إبّان السنوات الأربعين الماضية[(50)].

لم ينتظر وايتهيد وصوله إلى الولايات المتحدة كي يفكر بالاستلزامات الفلسفية للفيزياء الرياضية التي درّسها في لندن. وحين منحته إنجلترا في حزيران عام 1945 وسام الاستحقاق الذي تقلده في جامعة كامبردج ماساشوستس، شكر رئيس الجامعة على ما قدمته له جامعة هارفرد ـ مؤسسة وأناساً ـ، إذ أتاحت له التعبير عن أفكار تطورت في فكره على مدى حياته كلها[(51)].

إن الكتاب الأساسي عند وايتهيد والذي «رغب أن يكتبه دون سواه»[(52)] هو كتابه **السيرورة والواقع** (*Process and Reality*) الصادر عام 1929. تكمن صعوبته دون شكّ في صعوبة الموضوع بالذات، وهو الموضوع نفسه الذي قسم التومائية والذرائعية: كيف يمكن التوفيق بين الجوهر والتغير؟ كيف يصار للتعبير بخاصة عن «المسار الكوني»؟ «لا نستطيع» كما يقول وايتهيد «إلا أن نقدم إيحاءات»[(53)].

(50) Alfred North Whitehead, *Dialogues of Alfred North Whitehead, as Recorded by Lucien Price* (Boston: Little, Brown, [1954]), and (New York: Mentor Books, 1956), p. 11.

(51) المصدر نفسه، ص 229.

(52) المصدر نفسه، ص 291.

(53) المصدر نفسه. انظر بالفرنسية العمل الجيد الذي وضعه: Alix Parmentier, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (Paris: Beauchesne, 1968).

وبما أن وايتهيد، من جهة أخرى، يفكر بمفاهيم يحاول تالياً صياغتها بكلمات[54]، فالقارئ يمكن أن يخطئ بالمفاهيم التي تعود إليها الكلمات. وهكذا، وبطريقة شفهية تتخذ فلسفة وايتهيد نبرة أميركية واضحة، فهي ليست لاثنائية وحسب: إنها تدين التشعب الغاليلي والديكارتي بين الفكر والامتداد، إلا أنّها تصف الحقيقة بعبارات «عضوي»، «مسار»، «شعور» و«راهنية» و«تواصل». ثمة كلمات أخرى تدخل الشك إلى عقل القارئ حول مشروعية التقارب، تعابير مثل «موضوعات أزلية» تقدّم إجابة أفضل على الفكرة التي تكونها عن «فلسفة تأملية». ما أرادت فلسفة وايتهيد أن تكونه «تكوين نظام ضروري منطقي ومتماسك من أفكار عامة، يمكن لِكُلّ عناصر تجربتنا أن تجد تأويلاً فيه»[55]. ولا يعني وايتهيد بالتأويل «كلّ ما نحن واعون به، لأننا نتمتع به، ندركه نريده أو نفكر به، يجب أن تكون له صفة الحالة الخاصة في الترسيمة العامة»[56]. هكذا يمكن لنا أن لا نرى في نظام وايتهيد، كما يشير النقد لذلك، إلا التعبير الفلسفي عن تصوراته الرياضية: فالإلمام يعود إلى تعريفه للنقطة، و«القيم» إلى «متغيرات»، و«التراتب» إلى «سلاسل» خطية و .. إلخ، وجمعيها مفاهيم يقدر لها أن توسع رياضياً شأن المفاهيم الرياضية التي تحل مكانها في نظام وايتهيد المفهومي الجديد[57].

صحيح أن وايتهيد قد امتدح الذرائعية الأميركية وممثليها الأكثر شهرة، بيرس، جيمس وديوي، إلا أن من التمس منهم كانوا أوروبيين: لايبنتز، برادلي، برغسون «ثمّ إن في خلفيات فكره الأكثر

---

(54) المصدر نفسه، ص 124.

(55) *Process and Reality*, ed. 1969, p. 5.

(56) المصدر نفسه.

(57) *The Times Literary Supplement* (29 avril 1955).

عمقاً»، كما كتب جان فال (Wahl)، نجد أرسطو، والقديس سان توما الأكويني الذين علموه، كما علموا دانتي «كيف يخلد الإنسان نفسه»[58].

ثمّ إن وايتهيد، الرياضي والفيزيائي والمنطقي الإنجليزي، الذي ركّب التوليفة الفلسفية الوحيدة التي قدر لأميركا أن تنتجها، لا يستطيع أن يجد لنفسه مكاناً في التقليد الأميركي الجدي، ذلك أن فلسفته «وبمعزل عن طرافة استنتاجاته ليست نقطة انطلاق هادم للأيقونات، بل نقطة الوصول، وربما التتويج لتوحيد واسع للتقليد الأوروبي»[59].

4 ـ جورج سانتايانا

لو لم يشارك جورج سانتايانا في الحياة الفلسفية الأميركية، ولم يتحزب للواقعية النقدية وللمذهب الطبيعي، لَمَا كنا أدرجناه، مثل وايتهيد، في الفلسفة الأميركية. لم يكن سانتايانا أميركياً إلا مرغماً.

أتى إلى أميركا، كما مرّ معنا[60]، وهو في سنّ التاسعة لينضم إلى أمه، التي وفاءً منها لوعدها لزوجها الأول، عادت إلى بوسطن بعد وفاة هذا الأخير عام 1857 ليتمكن أولاد سترجيس (Sturgis) من تلقي تربية أميركية، تاركة جورج مع والده في إسبانيا. عاد سانتايانا إلى أوروبا وإلى إسبانيا أولاً بعد موت والدته في العام

(58) Jean Wahl, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, p. 990 a.

(59) Victor Lowe, «Alfred North Whitehead,» in: Max H. Fish, ed., *Classic American Philosophers: Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead; Selections from Their Writings* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1951), pp. 395, and 415-416.

(60) انظر سيرة سانتايانا في المقطع الذي عالجنا فيه الواقعية النقدية.

1911، ثمّ أقام في باريس وفي إنجلترا أثناء الحرب العالمية الأولى، قبل أن يستقر في روما.

الصحيح أن سانتايانا قد تربى في أميركا، بل في هارفارد، حيث بدأ حياته المهنية مدرّساً (دون أن تكون لديه الرغبة في ذلك) إلى جانب رويس ووليام جيمس الذي كان مرشده. ولم يَسْلَم سانتايانا من الوقوع تحت تأثير الوسط الذي عاش فيه. وهكذا استطاع أن يكتب عام 1940 في (*Apologia Pro Mente Sua*): «إن علاقاتي وأعمالي الفكرية تجمعني بشكل وثيق بأميركا؟ ولذلك لا بدّ من اعتباري كاتباً أميركياً، إذا قدر لي أن أكون كاتباً»[61]. إلا أنه يقول مع اقتراب نهاية حياته: «لا أستطيع أن أحدد هويتي بِكُلّ إخلاص مع شيء آخر موجود في داخلي إلا مع جذوة الروح بالذات. وبالتالي فإن الصورة الأكثر صدقاً عن كياني الحميم لا تمثل أياً من سمات شخصيتي ولا شيء من خلفية حياتي»[62].

أقام سانتايانا علاقات عمل في أميركا، إلا أن موطنه لم يكن هناك ولا في أي مكان من أوروبا، بل في الروح. وكما كتب بذكاء أفضلُ من كتب سيرته، الفرنسي جاك ديرون: «لا هذا التقليد الظريف، الذي يربط مقدمات الفلسفة الرومانسية المثالية بإرث الأجداد الطهري، ولا روح المغامرة والكفاية، الذي سيعبر عن ذاته في رومانسية جيمس وفي أدائية ديوي بشكل خاص، وبكلمة واحدة: لا أميركا القديمة ذات الطابع الأنثوي إلى حدّ ما في هارفارد وفي بوسطن المتعلمة، ولا أميركا الجدية الأكثر مادية ورجولية في نيويورك

---

(61) Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of George Santayana* (Evanston and Chicago: Northwestern university, 1940), p. 603.

(62) George Santayana, *The Idler and his Works, and Other Essays*, Edited and with a Pref. by Daniel Cory (New York: G. Braziller, 1957), p. 20.

وشيكاغو، كلّ ما ذكرنا لا يمكن أن يمثل له موطناً. ولهذا السبب دون شكّ، لم يحاول أن يقيم روابط عميقة تبدو له منذ البداية مستحيلة، إضافة إلى أن طبيعته المفككة لا تشعر بأي حاجة لها»[63].

شكلت الأجزاء الخمسة من كتابه **حياة العقل** (*The Life of Reason*) (1905 ـ 1906) العملَ الأساسي الذي نشره سانتايانا في أميركا. في هذا المؤلَّف، الذي اعتبر هربرت شنايدر أنّه يشكل المرحلة مابعد العقلانية في حياة سانتايانا[64]، طوَّر فيلسوف الحياة والعقل أونطولوجيا جوهرانية (essentialiste) هي في الواقع وصف حياة الروح، فالمذهب الطبيعي المادي عند الفيلسوف الأميركي يتحرك وسط مثالية أفلاطونية مطعّمة بالبوذية[65]، المادية بشكل واضح. والمجلدات الأربعة التي كتبها سانتايانا بعد عودته إلى أوروبا **عالم الوجود** (*Realms of Being*) (1927-1940)، تعتبر الماهية بوصفها إشارة إلى حدث أو إلى واقعة مادية ـ والماهية هذه غير موجودة في أي مكان، والانتقال من الماهية إلى الاعتقاد بالمادة هو بمثابة قفزة «الإيمان الحيواني» ـ، المادة كأساس لكل فعالية بما في ذلك الروحاني، والحقيقة بوصفها ماهية متحققة في العالم المادي، والروح، أو العقل الواعي الذي تتجاوز عملياته الحاضر.. جميع هذه تعطي العقل حياة، إلى جانب كونها تؤمن كفاية النزوة الحيوانية، إلا أنها تعيد خلق العالم طبقاً لصورة المثال الروحي للتناغم الكوني.

---

(63) Jacques Duron, «Santayana, Espagnol d'Amérique,» *Les Nouvelles littéraires* (19 octobre 1950).

(64) Herbert Wallace Schneider, *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1946), p. 413.

(65) تابع سانتايانا في برلين المحاضرات التي ألقاها دويسن (Deussen) عن شوبنهاور وعن النرفانا، كان ذلك عام 1886 وهذا ما أيقظ فيه عقله للفلسفة الهندوسية. وقد أراد أن يضع أطروحة الدكتوراه عن شوبنهاور، لكن رويس فرض عليه أطروحة عن لوتزي.

إن الميزات غير الأميركية في عمل سانتايانا، الكامنة في المنشورات التي أصدرها في أميركا، عادت وتفجرت بعد عودته إلى أوروبا، فـ **الإسباني في المنفى**[66] (*Espagnol en exil*)، وغريب القلب[67] (*Étranger de cœur*)، و**اللاتيني اللامستساغ**[68] (*Latin inassimilable*)، وممثل **النزعة اللاتينية المشرفة على الموت**[69] (*Représentant de la latinité moribonde*)، جميعها صفات نجدها لديه وتزداد حضوراً.

لم يكن سانتايانا منطقياً في هارفارد، ولم يصبح كذلك أيضاً في روما، فقد ولد شاعراً وظل كذلك. والعلم الذي لم يكن قد اكتسب حتّى ذلك الوقت سوى وظيفة «رمزية» قد أخلى المكان للشعر: «إن فلسفتي ليست علمية ولا ترغب في أن تكون كذلك [..] وأن تكون شاعرية بالأساس [فذلك] فضيلة وليس نقيصة»[70].

تعكس الثنائية الخفية في «ذرائعية» المرحلة الأولى إبهامات ذرائعية جيمس. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا اعتبر ديوي هذه الذرائعية إن لم تكن مشبوهة فهي «أدبية»[71] على الأقل، خاصة حين نقرأ ما كتبه سانتايانا، إذ اعتبر «الحقيقة» الذرائعية تبريراً نسبياً ومؤقتاً للوهم»[72].

---

(66) George Santayana: *Gens et lieux = Persons and Places*, traduit de l'américain par C. Guéneux (Paris: Gallimard, 1948; 1949), p. 92, and *Persons and Places, the Background of My Life* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), vol. 2.

(67) المصدر نفسه، ص 149.

(68) Ralph Barton Perry, *The Listener* (1er January 1948), p. 28.

(69) William James, Lettre à Palmer du 2 avril 1900, William James, *The Letters of William James* (Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920), t. 2, p. 123.

(70) *Realms of Being*, pp. 827 and 835.

(71) Dewey, *Educational Review* (1907), *The Middle Works*, vol. 4, p. 229.

(72) George Santayana, *Winds of Doctrine; Studies in Contemporary Opinion* (London: Dent; New York: Charles Scribner's Sons, [1913]), p. 136.

أما في الواقع، فإن سانتايانا قد استخرج من ذرائعية جيمس «المحايدة» ذرائعية «سلبية» و«متشائمة»: الفعل يؤول، لكنه لا يفعل شيئاً. لا فرق بين «العقل والجنون»، فكلاهما «أحلام الروح النباتية»[73]. تشاؤم ليس أميركياً!

بعد العام 1927 سادت عند سانتايانا النزعة الأفلاطونية، التي سبق أن ظهرت في مؤلَّفه **حياة العقل** (*The Life of Reason*) (كان ديوي قد وصف في العام 1907 نظام سانتايانا بـ «المثالية الطبيعية»)[74]. وقد أبدى سانتايانا اغتياظه لاحقاً حين طلب منه تقديم مختصر لكتابه هذا، إذ عمد إلى مراجعته وتخليصه من كلمات مثل «آليّ» (mécanique)، التي جعلتنا نفهم «أن العالم مكون من دواليب صغيرة لا حصر لعددها، ومن راسورات، كما لو كان ساعة سويسرية ضخمة». «قد أكون مادياً»، كما قال، «إلا أنّني آمل ألا أكون ساذجاً إلى هذا الحد»[75].

في كتابه **عالم الوجود**، يميز سانتايانا بين مستويين من المعرفة، مستوى الوجود والفعل، حيث «الإيمان الحيواني» يقوم بالمهمة، ومستوى «الماهيات» التي لا يمكن أن تدرك إلا بفعل «الحدس». إنّها مملكة العقل الأفلاطوني، إذا أردنا، لكنها تقيم مع المادة علاقة أخرى غير علاقة العالم المعقول عند أفلاطون: الماهيات «هي كلّ ما هو مرئي بالفعل، مسموع، متخيل أو يمكن التفكير به.

---

(73) George Santayana, *Dialogues in Limbo* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), p. 43, and Jacques Duron, *La Pensée de George Santayana; Santayana en Amérique* (Paris: Nizet, [1950]), p. 72.

(74) John Dewey, *Science*, 1906, *The Middle Works*, vol. 3, p. 319.

(75) Préface de D. Cory à l'édition révisée, 1953, p. v.

والتمظهرات هذه في حدتها لا يمكن أن تتأتى إلا لروح حية من عمق عالم المادة»[76].

ففي حين كان سانتايانا يعتبر نفسه حتّى العام 1925 مناصراً «للمذهب الطبيعي العقيدي» منتقداً ديوي لأنه لم يأخذ بالمذهب الطبيعي إلا مرغماً[77]، خاصم بعد سنوات على ذلك هربرت شنايدر، شاكياً أنّه لم يكن ليفهم أبداً في كولومبيا: «أنتم تتحدثون عني باستمرار كما لو كنت على المذهب الطبيعي، وأنا لست من أتباع هذا المذهب». بل لقد ذهب إلى حدّ القول، كما نقل جون روندال الابن: «أنا أكره الطبيعة»[78]

تصبح الثنائية أكثر حدة حين تطال الفرد والمجتمع.

ما خصّ الفرد. كان سانتايانا يفضل العزلة على الحياة الاجتماعية. كان يحب أن يكون محبوباً، شعبياً: وفي هارفارد كان يختلط مع الطلاب، وكان في كلّ الحركات من الذرائعية إلى المذهب الطبيعي، إلا أنّه لم يكن يهتم بالناس، ولا بما يفكرون. ومن هنا كانت لامبالاته بالحركات التي ينتمي إليها. «كان الناس بالنسبة إليه»، كما يقول جيمس غوتمان «عبارة عن أمكنة»[79].

بعد عودته إلى أوروبا، لم تجد عزلته مجموعة لتغذيها؛ بل انغلقت على نفسها.

(76) Schilpp, ed., *The Philosophy of George Santayana*, p. 502.

(77) *The Journal of Philosophy* (3 December 1925).

(78) James Gutmann [et al.], *Dialogue on George Santayana*, Edited by Corliss Lamont with the Assistance of Mary Redmer (New York: Horizon Press, 1959), p. 73.

(79) المصدر نفسه، ص 54.

في أحد آخر كتبه **فكرة المسيح في الإنجيل** (*The Idea of Christ in the Gospels*) (1946)، والذي حمل أيضاً عنواناً فرعياً هو **الله في الإنسان** (*Dieu en l'homme*)، شدد سانتايانا على حياة المسيح بين القيامة والصعود، حيث كانت له «رجل على الأرض ورجل أخرى في السماء»؛ وقد بدت له هذه الحياة لا حياة إلهية وحسب، بل حياة إنسانية مرغوب بها[80]. «عزلة الروح المسلوبة»، كما كتب في مكان آخر، «ألا يمكن التطرق إليها بوفرة؟ وبقدر ما نتخلى عن متطلباتنا والتزاماتنا الحيوانية، أفلا يسعنا حينئذ أن نتنفس هواء أكثر طراوة وأكثر صحة؟ إن رفض كلّ شيء ألا يطهر كلّ شيء يجعلنا جميعاً في حقيقته المتجردة ما يظهر في الوقت نفسه إرادتنا ويجعلنا قادرين على المحبة؟»[81].

ما خصّ المجتمع. عالج سانتايانا هذا الموضوع في كتابه **العقل في المجتمع** (*Reason in Society*) (1905)، وفي كتابه **الهيمنة والسلطة**[82] (*Domination and Power*) (1951)، أبدى قطيعة مع المجتمع. أما الدرس الفظيع الذي علمته إياه الأشياء، فكان بالنسبة له احتلال روما من جانب الألمان، ثمّ من جانب الحلفاء بعد ذلك، («أتى الأولون للدفاع عنها، وأتى الآخرون لتحريرها وتوافق الكل معاً على نهبها»[83]، وأطلق هذا الحدث فكره السياسي. الهيمنات

(80) Herbert W. Schneider, *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America* (New York: The Bobbs- Merrill Co, 1964), p. 13.

(81) George Santyana, «Ultimate Religion,» cité par: Schneider, *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America.*

(82) إننا نتابع هنا النصّ المنشور في: George Santayana, *The Philosophy of Santayana* (New York: Scribner, 1953).

(83) المصدر نفسه، ص 675.

والقوى أمران من عمل جوقات الملائكة. تمارس الهيمنات كلها القوة، لكن القوى ليست هيمنات. والحكومة نفسها التي قد تكون قوة ساهرة بالنسبة لطبقة أو لإقليم يمكنها أن تمارس هيمنة فظيعة على طبقة أخرى أو منطقة أخرى[84]. الأمر المهم بالنسبة لسانتايانا هو «إثمار» الطبيعة، الفضائل، جوقة الملائكة الأخرى، والتي هي بكاملها وبعدم تأثيرها لعبة الهيمنات والقوى. تقع أوصاف سانتايانا خارج حدود التاريخ والأنثروبولوجيا: إنّها تؤشر إلى مملكة الماهيات «السانتايانية» موضوعات غير واقعية، ولا دلالة مادية لها، إلا أنّها تدرك بحدس جمالي مباشر وتعرف منطقياً[85]. إن الفكر السياسي بطبيعته هذه لا يمكن له أن يوضح موقف الإنسان في العالم، ولا أن يحمل أيضاً حلولاً بناءة لمشاكل الساعة. بل أكثر ما يستطيعه هو أن يعكس شخصية مؤلِّفِه، «لدي ما يروق لي وما لا يروق، وأنا لا أتنكر له ولا أفرضه على غيري. إني اعترف ببساطة أن هذه ملكي، تقليدياً أو عرضاً» يقول سانتايانا[86]، الذي يضيف «إن الأمور التي أتعاطف معها تنسجم مع القوة [..] إني أفضل الأسد على الحشرة التي تتجمهر في جلد الأسد. للحصول على شيء من الجمال، سأستأصل وبكُلّ طيبة خاطر كلّ شيء قبيح يدب في العالم»[87].

«لا أحبذ أن يصار في هذا الكتاب للبحث عن وصفات سياسية»، يتابع سانتايانا. «كلّ ما يطمح إليه هذا الكتاب تقديم رؤى موجزة عن المأساة والكوميديا التي تؤدّيها الحكومات دون علم منها؟

(84) المصدر نفسه، ص 651.

(85) المصدر نفسه، ص 387.

(86) المصدر نفسه، ص 649.

(87) المصدر نفسه، ص 650.

إلى جانب اختزال حدسي مستمر عن المسلّمات والمؤسسات السياسية، بما فيه من ثمار روحية حميمة قادرة على إنتاجها»[88].

أدت ريبية سانتايانا تجاه العلم والفعل، وأدى تشاؤمه وثنائيته لجعل صاحب كتاب **عالم الوجود** (*Realms of Being*) على هامش الجماعة الفلسفية الأميركية، كما أن الفلسفة السياسية الرمزية والسلبية، كما بدت في **الهيمنة والسلطة** (*Dominations and Powers*) والتحكمية الفردية في خيارات الكاتب السياسية، تفصل سانتايانا نهائياً عن فلسفة تهدف صراحة لبناء «الجماعة الديمقراطية الكبرى».

(88) المصدر نفسه.

الجزء السادس

القرن الثالث شمال أميركا: العشرون سنة الأولى (1976–1996)

«الاسمية هي المذهب الذي يعتبر أن الأفراد هم الحقائق الوحيدة المعتمدة. ويجب أن يفهم من خلال كلمة أفراد الكائنات المنظورة من جوانبها التخالفية. على عكس الواقعية، التي لا تعتبر أنّه جدير بالانتباه، وباسم الواقع في فرد ما، إلا الخصائص التي يشبه بها أفراد آخرين وينمو ليتكاثر في أفراد آخرين مشابهين. تظهر المنفعة من هذا النوع في التفكير عندما نحلم بأن التحررية الفردانية في السياسة هي نوع خاص من الاسمية، وبأن الاشتراكية هي نوع خاص من الواقعية»[1].

غابرييل دو تارد

خطأ كلّ نظرية هو الاعتقاد بحل المشاكل «فمن خلال إظهار العلاقات بين الأفكار بدلاً من مساعدة الناس على حلّ مشاكلهم بشكل ملموس

(1) Gabriel de Tarde, *Les Lois de l'imitation* (Paris: Kimé, 1993), p. 8.

بإعطائهم فرضيات لاستخدامها ووضعها موضع التجارب في مشاريع الإصلاح»[2].

جون ديوي

لم نحتفظ من الفلسفة التحليلية التي كانت قد تركت جانباً الالتزام الاجتماعي في الطبعة الأولى من العمل الحالي إلا بما أعطته للعقل الأميركي، فنزولها في ما وراء المحيط الأطلسي: «الجولة الذرائعية»، لنستخدم تعبيراً أصبح منذ ذلك الحين مطابقاً لذوق العصر. في الواقع، كانت الفلسفة التحليلية أميركية بشكل قليل، لدرجة أنّه لم يبق منها شيء اليوم، وبأن كلّ هؤلاء الذين كانوا يعدون إذاً في الحركة التحليلية، ليس فقط كواين (Quine) وويلفرد سيلارز، والذين تكلّمنا على فلسفتهم في الفصل الرابع، قد التحقوا بدورهم بالذرائعية. وقد ظهرت نماذج أخرى من التجمع منذ الاحتفال بالمئوية الثانية. والتزام الكل بالتقاليد الأميركية كالتي عند ستانلي كافيل (Stanley Cavel) في بادئ الأمر، التي تنسب لرالف والدو إمرسون (Ralf Waldo Emerson)، وتلك التي للإنسان العادي، إلى حدّ العادية التي لإمرسون الذي أبقى على كلّ شيء ما عدا فلسفته: التجاوزية، والتي سميت عند ريتشارد رورتي (Richard Rorty) لاحقاً «الذرائعية قسراً»، لأن الذرائعية الأصيلة «تعود إلى ديوي مع لومه، لأنه لم يكن قد عرج على الوضعية المنطقية والتي (فعلياً كان بإمكان ديوي القيام بها). أخيراً مجموعة نلسون غودمان (Nelson Goodman) وهيلاري بوتنام (Hilary Putnam) من جهة، وساندرا روزنتال (Sandra Rosenthal) وسوزان هاك (Susan Haack)

(2) John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), p. 192.

من جهة أخرى، التي تستند إلى بيرس على التوالي، على الصعيد المعرفي (فلسفة العلوم) وعلى الصعيد الميتافيزيقي. لكن قبل البدء بالسؤال المحوري للبعد «الشامل» (global) للذرائعية الأميركية، لنتفحص المشاكل الخاصة بالأمة الأميركية.

I - المسائل الوطنية

لقد احتفل الفلاسفة الأميركيون، على طريقتهم، من خلال ندوة بالمئوية الثانية للولايات المتحدة الأميركية سنة 1976، بميل أكبر للمنظور منه للنتائج. لقد توجه الفلاسفة الأميركيون نحو المستقبل كما يجب. والموضوع كان مناسباً، «الفلسفة في حياة أمة». ويتواصل ليصب في الجلسة الختامية في مشروع لفلسفة «شاملة» (globale) من أجل عالم جديد.

أردنا أن نحتفظ في هذه المواجهة الواسعة بثلاث نقاط لم تكن كلها موضوعات مناقشة عامة خلال مؤتمر 1976، لكنها على علاقة بغايتنا: 1 ـ اكتشاف الفلسفة الأميركية عن يدّ الفلاسفة الأميركيين، 2 ـ ظهور فلسفة المدينة، 3 ـ ولادة الحركات الوطنية: الحركة الأفريقية ـ الأميركية، ثمّ الحركة «الهندية»، والأكثر حداثة الحركة «النسوية» التي ترغب أن تكون بالضبط أميركية و«شاملة».

1 ـ اكتشاف أميركا

إنها ظاهرة حديثة، ويجب الإشارة إليها. إلى حين ليس ببعيد، كان كتاب الفلسفة الأميركيين قد استنفدوا مراجعهم في أوروبا وأقل بكثير

في أميركا. مهما كانت الأسباب، اللجوء إلى أوروبا كان ثابتاً، مع النتيجة التي هي تأخر كبير في الدراسة التاريخية للمفكرين الأميركيين.

لغاية تاريخ الاحتفال بالمئوية الثانية للولايات المتحدة سنة 1976، كانت أميركا مازالت تتطلع إلى أوروبا. وكان قد تعاقب بعد هوسرل (Husserl): فيتغنشتاين (Wittgenstein) وكل الفلسفة الأميركية، ما خلا بعض الظاهريين وبعض التومائيين، الذين كانوا قد اهتدوا إلى الفلسفة التحليلية. كان المؤرخون قد بدأوا أحياناً، بين الحربين، بنشر أعمال الفلاسفة الأميركيين للعصر الذهبي: بدايةً بيرس، وديوي بعد وفاته سنة 1952، ولاحقاً ميد، وأخيراً جيمس، منذ عهد قريب، للأسباب التي لم نتوقف قط عن قراءتها. منذ 1976، ارتد الفلاسفة الأميركيون أكثر فأكثر إلى مفكريهم الكلاسيكيين، وأصبح هدف كلّ المناقشات الحاضرة تقريباً هو مسألة الذرائعية: هل يجب العودة إليها؟ هل يجب تخطيها؟ ما هي طبيعتها؟ لكن في الجهة الخلفية للمخطط، كان هناك قناعة بأن فلسفة جديدة قد ولدت، طبعت في تاريخ الفلسفة، إلى جانب الذرائعية الثنائية للفلسفة الغربية، أنموذجاً للفكر. وقد ظهر هذا الأنموذج الذي لم يتفق عليه، بين السطور، ليس فقط في أعمال بيرس، وجيمس، ورويس، وديوي وميد، لكن أيضاً في أعمال من خلفهم: ك. إ. لويس، ورالف بارتون بيري، وروي وود سيلارز (Roy Wood Sellars)، وتشارلز موريس (Charles Morris)، وسيدني هوك (Sidney Hook)، وأيضاً في أعمال البعض الذي هم أبرز الناطقين باسم الفلسفة التحليلية الأميركية، من أمثال كواين (Quine) وويلفرد سيلارز ابن روي وود سيلارز (Roy Wood Sellars).

لقد قلنا عند إعطائنا فهارس الفلاسفة الأميركيين الذين عرضنا

نظرياتهم، إن الأشياء كانت قد تغيرت[3]، وحصلت في بعض الأحيان مع نوع من الخفر. ولهذا، تمّت «عَنْوَنة» التاريخ المهم للفلسفة الأميركية عند إليزابيت فلاور (Elisabeth Flower) وموراي مورفي (Murray Murphey) بـ **الفلسفة في أميركا** (*Philosophy in America*) (1977)، وليس بـ «الفلسفة الأميركية» American Philosophy، وإنه تحت عنوان **قرنان على الفلسفة في أميركا**[4] (*Two Centuries of Philosophy in America*)، ظهر قسم من أعمال الندوة التي كان لها الفخر الكبير بأن تعلن جهاراً مجد «الفلسفة الأميركية». هذا ما تجرأ عليه، وبحق، منذ خمسين عاماً، أبو تاريخ الفلسفة الأميركية هربرت و. شنايدر (Herbert W. Schneider) في كتابه **تاريخ الفلسفة الأميركية** (*A History of America Philosophy*) (1946).

2 ـ فلسفة المدينة وفلسفة الطبيعة

كتب جون ماك ديرموت (John McDermott) مؤلَّفين بإيحاء طبيعي: **ثقافة الخبرة**[5] (1976)، و**تيار الخبرة**[6] (1986)، اللذين جاوبا كما الصدى وبالتتابع على كتاب جون ديوي **الخبرة والطبيعة** (*Experience and Nature*)، وكتاب وليام جيمس **منحى الوعي** (*Courant de conscience*)، لكننا نفكر ببركلي عندما نقرأه، بركلي

(3) انظر أيضاً لائحة المراجع.

(4) *Two Centuries of Philosophy in America*, Ed. and with an Introd. by Peter Caws (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1980).

(5) John J. McDermott, *The Culture of Experience: Philosophical Essays in the American Grain* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1976).

(6) John J. McDermott, *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986).

العائد إلى الشواطئ الأميركية، والمتفكر بـ «مشروع جديد لإدخال الفنون والشغف إلى أميركا»، وليس بأميركا

«[..] معقل البراءة

«حيث الطبيعة توجّه والفضيلة تحكم»

لكن أميركا المدينة التي يصنعها الإنسان ويجهلها الفيلسوف.

يثبت ماك ديرموت أن الوعي الحضري في أميركا هو وعي مشتق، لأن منشأه موقف دفاعي بالنسبة إلى المدينة، لنقص في اعتبارها موضوع فخر، مسؤولية وتعلق، فالمدينة تنتج الكدر والعنف ـ والقباحة: لا جمالية متناغمة في سياق حضري، حيث تطغى الجمالية المرهفة لماضٍ منصرم: آثار قديمة، متاحف. وينتج عن ذلك أن وعي إنسان المدينة موجه نحو الطبيعة: لديه حنين التجربة الطبيعية كإنسان المدينة الذي لم يعشها قط، ومن هنا عدم قدرته على فهم المأزق الخطر والضروري مع الطبيعة، وعجزه عن إدراك الإمكانيات والحدود بحدّ ذاتها للسياق الحضري الحالي عندما يدرك كطبيعة غائبة.

إذا كانت تجربة المدينة المضطلع بها والمعاشة تماماً، لن تؤدي إلى ولادة جمالية جديدة فقط، فلسفة جديدة في المكان والزمان، في النظر واللمس، والمهمة والضرورية بالنسبة إلينا، كتلك التي أقامتها «نظرية الرؤية الجديدة» (Nouvelle théorie de la vision) لبركلي، والتي يقدم لنا ماك ديرموت خطوطها العريضة.

المكان

المكان الطبيعي في التجربة الأميركية ممهور بخاصية مقدسة، لأنه تاريخياً ودينياً مكان الأمان. كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى

المتزمتين أخلاقياً في القرن السابع عشر، وصحيح بالنسبة إلى علماء البيئة اليوم، كما يقول إليوت بورتر (Eliot Porter)، بحسب ثورو (Thoreau)،

«وقاية العالم تكون في الصحراء».

يشعر الجسم في الطبيعة بأنه في تواصل مع بيئته. «تكون تجربة الرؤية فيها سامية وممتدة فيزيائياً ومكانياً: هي تمتاز بأفقيتها وتقاس بامتدادها. «لكن بيئة الطبيعة تكون إذاً غنية للغاية بالمثيرات، وقسم كبير من هذه الأخيرة يفلت من «التصورات العادية للجواب». وتعمل المثيرات الأكثر أهمية للحيز الطبيعي خارج متناول حميمية الجواب اللمسي. من هنا الشعور بالذهول والخوف الذي تسببه، في حين يفترض بها استدعاء ردات فعل رقابية»[7].

تجربتنا في المكان الحضري مختلفة تماماً:

«المكان الحضري ليس مكاناً موجوداً، لكنه مكان مختار، مهيأ، يصور خاصة من خلال خلق أمكنة في المكان. والطريقة الأكثر شيوعاً لإعداد المكان من أجل خلق مكان حضري هي الانتقال من التجربة الأفقية إلى التجربة العامودية»[8].

بالرغم من أن هذا ليس شرطاً أساسياً، إلا أن العامودية هي ميزة المكان الحضري تقريباً في كلّ مكان في العالم.

وقد سمحت هذه العامودية بخلق طبقات من الأمكنة يمكن العيش فيها، وفي إمكانها أن تشبع في آن واحد حاجات عدد كبير من الناس، بتوفيرها تجاوراً مكانياً وحميمية لهم، وحتّى الانفراد. ولا تختص العامودية فقط بالمباني، لكن وبطريقة أكثر دقة، بِكُلّ وسائل

---

(7) ص 212.

(8) ص 213.

المواصلات بين المباني: مترو، وممرات الأنفاق، والعبّارات والجادات المرتفعة، والجسور .. إلخ.

بالإضافة إلى أن المكان الحضري لا يتماثل مع أي موقع: هو مجموعة أعمال، حتّى أنّه في تحديد مكان ما، لا نقول: أين هو؟ لكن: ماذا نعمل فيه؟ «بالرغم من ثقلها الظاهر من الباطون والحجارة، المباني الكبيرة هي متلقية ومرسلة لأنساق شخصية، وأيضاً لمخلوقات في الزمان والمكان»[9].

هناك علاقة تضمينية أخرى مع العامودية، من حيثُ إنَّها تنمي فينا نموذج رؤية أقصر، لكنه حاد مع ميل لأن يكون باطنياً.

«الحجر، القرميد، الباطون، المعدن زجاج المباني لا تخترق بالنظر، المباني كالعناقيد وأكثر ما يمكن أن يرى، باستثناء الجادات، هو كتلة أو اثنان أمام الذات. تقفز عيوننا على هذه المباني الضخمة التي لا تخترق يجتافها نظرنا ويغذيها بعلاقات واسعة الخيال. [..] ويتحد تضييق الأفق وعدم إمكانية الاختراق للأشياء الحضرية أو المدينية في تكثيف مضمون ما نراه في رؤية حضرية»[10].

يساهم عامل آخر من الحياة الحضرية في الانطواء الذاتي للتأثر المكاني، وهو الضوء الاصطناعي. ليس فقط الليل لم يعد يعني العتمة بالنسبة إلينا، لكن لم نعد نشاهد حتّى الظل الذي يمتد بين الليل والنور. من غاز النيون المعمي إلى الضوء الخافت للّمبة العادية، «الضوء الذي نختاره هو الجو الذي نفتش عنه»: حاجة الحميمية والغفلية أو العكس، حاجة لفت الانتباه والعلانية، مع كلّ الفوارق التي تقترحها أو تفرضها علينا الحياة الحضرية[11].

(9) ص 213.

(10) ص 214.

(11) ص 215.

الزمـــان

الزمان الطبيعي مكثف. ينساب من خلال فصول، وسنين، وعشرات السنين. وتيرته بطيئة ومتكررة. يراق في المكان الذي يقيسه. وحدة الزمان هي «نهار»، المسافة المقطوعة (Journey) في يوم.

في المقابل، الزمان الحضري مضبوط، ومتحرك، وشفاف. وتيرته سريعة، دائماً أسرع، والساعات الكبيرة وساعات اليد «تسهر» عليه، مثل ما تعنيه كلمة «ساعة» بالإنجليزية (Watch). هو أسرع من الزمان الطبيعي، ومن الموت نفسه الذي يمكن أحياناً تجنبه على لحظة»[12].

الزمان الحضري هو القياس للمكان، وليس العكس، فعلى السؤال: «هل هذا بعيد من هنا؟ «يجاوب: «لعدة دقائق أو ساعات».

مع ذلك «رغم ضوضائها واستغاثاتها ووتيرتها المضطربة، الحياة الحضرية، وخلافاً للعادة، هي استبطانية: وتسمح بتأمين المكان الشخصي للتقاعدات»[13]. وأيضاً، كما في العامودية الحضرية التي تجتاف الرؤية، تضاعف أيضاً سرعة الزمان الحضري مضاعفة إلى الكثافة السكانية الحضرية عدد ونوعية العلاقات ما بين الشخصية والسريعة قسراً، وهي العلاقات التي نعيشها يومياً، وبالنتيجة، تزيد من حاجتنا لمساحة داخلية شخصية للتمتع بأوقات الفراغ لهذه التجارب في الوقت الذي يناسبنا»[14].

الأشياء

لقد غيرت الحياة الحضرية حتّى طبيعة المكان والزمان والإنسان أيضاً، ربما أن الإنسان لا يستطيع أن يهرب من المدينة من دون أن

---

(12) ص 223.

(13) ص 224.

(14) ص 224.

يهرب من ذاته، ويحدد ماك ديرموت في عمله الثاني، بأن الأشياء لا يمكنها أن تكون إلا نحن.

«أشياؤنا هي أشياؤنا، فهي لا تخص العالم أو الآلهة. ولا يمكنها أن تخص الآخرين إلا بطريقة التوكيل. [..] «نحن» وأشياؤنا، «أنا» وأشيائي، نشكل عالمنا. خلاصة أن نعيش، نخسر، نحب، نرعى، نحمي. أشياؤنا هي خاصتنا ولأجلنا فقط. هي من الزمان، لكنها ليست في الزمان. هي من المكان، لكنها ليست في المكان. نحن وأشياؤنا نعمل، نكون، ننظم، نحدد الزمان والمكان»[15].

وهذا ما لا يستطيع الفيلسوف أن يزعم جهله. تعاش التجربة حيث يجد الإنسان بيئته. الأهم هو أن تكون العمليات التي يقيمها متواصلة، وأن لا تكسر هذه الاستمرارية لا البيئة ولا الإنسان. وحيث لا حلّ لمشاكل المدينة وللإنسان المديني التي تطرح الجمالية لأحداها ونوعية الحياة للآخر إلا بهذا الشرط من ضمن سياق فلسفة المدينة المستوحاة من طبيعية ديوي، لأن فلسفات الحنين والخضوع أو الهروب لا تحل شيئاً، فهي لا تقوم إلا بتأخير وقت الحل للمشاكل بتأزيمها. هذا بحسب ما كان يقوله ديوي، متوجهاً إلى الفلاسفة الأميركيين.

«ليس بإعادة تكرار مضغة قديمة تاريخية تحولت منذ زمن طويل إلى ألياف مخشوشبة، أو بالقيام بتبرير القضايا الخاسرة (خاسرة من أجل العلم)، أو بالاحتماء بشكلية مدرسية أو بيانية» ستصبح الفلسفة هي نفسها من خلال بعض المسائل التي تطبق، لكن عن طريق الوعي بطريقة أو بأخرى بالحاجات الخاصة لأميركا وبمبدئها الأساسي المتضمن للعمل والنجاح»[16].

---

(15) ص 137-138.

(16) John Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy,» *The Middle Works*, vol. 10 (1917), p. 47.

3 ـ الفلسفة الأميركية و«الآخرون»

أ ـ الهوية الأميركية

الاكتشاف المتأخر للفلسفة الأميركية على يدّ الفلاسفة الأميركيين يمكن أن يفسر في جزء منه من خلال البحث عن هويتها التي تميز كلّ أميركي.

حتّى مفهوم الهوية قد تغير خلال التاريخ الأميركي، فقد مرّ إجمالاً بثلاث مراحل. **الأولى** كانت طويلة، ابتدأت مع وصول أول المهاجرين، وامتدت إلى ما بعد الاستقلال وتكوين الولايات المتحدة، عملياً لغاية آخر القرن التاسع عشر، بمعنى آخر، إلى الوقت الذي وضعت أميركا فيه يدها على فلسفة أميركية: الذرائعية. المرآة في هذه المرحلة هي الهوية المفتش عنها، والاقتباس عن أوروبا أصبح انتقائياً: إنجلترا الجديدة تقرأ المؤلّفين أنفسهم وتدافع عن الأفكار نفسها كما إنجلترا العجوز، وعندما استقر المهاجرون الألمان في سانت لويس (Saint - louis) كانوا ينهلون عن الفلسفة الألمانيّة، عن كَنْت (Kant) وهيغل (Hegel). لا مجال إذاً للهوية الأميركية: الاعتراضات العقيدية هي اعتراضات «وطنية»، وبطبيعة الحال، وكما رأينا، لا أحد يقلق من الهندي، أو الأسود «الأميركي» إلا لأنهما يتسببان بمشاكل. وبقي الهنود من وجهة نظر القانون الأميركي أغراباً إلى سنة 1871، والسود عبيداً إلى سنة 1862، حتّى المحررون منهم لم يكونوا معتبَرين من قِبَل البيض الأنجلو ـ ساكسونيين البروتستانت (White Anglo-Saxon Protestants WASP) كأميركيين قبل سنة 1954، على الأقل من الديمقراطيين، رغم حصولهم على المساواة العرقية خلال رئاسة أحد أعضاء الحزب الجمهوري، وعلى موقف رسمي أيضاً. لم يكن السود أنفسهم في

هذه المرحلة يطالبون بالجنسية الأميركية، فهم لم يأتوا إلى أميركا بملء إرادتهم[17]، وكانوا يرغبون بشيء واحد، هو العودة إلى أفريقيا، وهو ما أصبح ممكناً مع إنشاء مركز استقبال في أفريقيا على يد جمعية المستوطنات الأميركية (American Colonization Society) سنة 1822، حيث كان يستطيع العبيد المحررون الهجرة في البداية إلى ليبيريا (Liberia)، ومن ثمّ كلّ السود بفعل التحرر سنة 1862.

المرحلة الثانية هي تلك المتعلّقة بشكل الوعي الأميركي، لأميركا «البوتقة» (melting- pot) للاختلافات في الهوية للأمة الأميركية، وهي تناظر العصر الذهبي للفلسفة الأميركية. هي مرحلة الانتماء الأسهل بالنسبة إلى البعض، المهاجرين من شمال أوروبا والبروتستانت، والأصعب بالنسبة إلى البعض الآخر، المهاجرين من حوض البحر المتوسط والكاثوليك. هو العصر حيث يتساءل السود إذا كان يجب عليهم الهجرة أو الانتماء. والجدل الكبير الذي سينشأ في الجماعة السوداء، والذي سيستمر طيلة هذه المرحلة، كان قد أثاره أول وأكبر فيلسوف أميركي وليام إ. ب. دوبوا (William Edward Burghardt DuBois) (1868–1962).

بدأت المرحلة الثالثة بعد الحرب العالمية الثانية، فالأميركي المطمئن لهويته انفتح على الاختلاف. وهذه هي مرحلة «السلطانية» (Salade Bowl)، حيث اعترف لِكُلّ واحد بالحق في أن يكون نفسه، بمعنى مختلف في وحدة الهوية الثقافية الوطنية.

---

(17) هم الأميركيون الوحيدون الذين كانوا قد دعوا، كما كان يقول بوكر ت. واشنطن (Booker Washington) خصيصاً للقدوم والعيش في أميركا، السفر والتكاليف مدفوعة (Margaret Butcher: *The Negro in American Culture* (New York: A. A. Knopf, 1956), and *Les Noirs dans la civilisation américaine*, traduit de l'américain par Françoise Vernan et Jean Rosenthal (Paris: Nouveaux horizons, 1958), p. 26).

الاهتمام بالهنود، حيث يدرس علماء الإناسة، اللغويون، وعلماء الإتنولوجيا اللغات (ف. بواس (F. Boas)، ب. وورف (B. Whorf، إ. سابير (E. sapir)) ويعيدون التقاليد[18] والرؤى[19].

كما كان هناك محاولات للتعرف إلى الذات في الاختلاف. والإغراء الذي يمارسه الشرق الأقصى على الأميركي، لا يفسر فقط بالحاجة للهروب أو الميل للأشياء الغريبة، بل هي علامة على طريقته الخاصة في الكينونة والتفكير التي اكتشفها الفيلسوف الأميركي في البوذية مثلاً، و«البوذية (Zen)» بصورة خاصة، فالذين يدعون لفلسفة متعالية وجدوا أنفسهم فيها، وقد حصلت لهم تعابير مختلفة من هذا القبيل في أوّلية بيرس، وفي التجربة الصرفة لجيمس، والتجربة المباشرة لديوي، والنظرية «الحضورية» للواقعيين الجدد (Néo- réalists)... إلخ. من دون التحدث عن رفضهم المشترك للثنائية وانتمائهم المشترك للمذهب الطبيعي[20] كما أشار إليها شوي أندو[21] (Shoei Ando) وفان ميتر آيمز (*Zen and American Thought*, 1962)[22].

لم يفهم الحق بالاختلاف ولم يستخدم من قبل الكل بالطريقة نفسها، فقد كان قد تمّ تأويله كإمكانية للتخلي عن الهوية الأميركية، وولد عند السود في بادئ الأمر، وعند الهنود في ما بعد، حركات

---

(18) Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*, trad. fr. 1959.

(19) *Black Elk Speaks*, 1932, réed. 1961.

(20) Dale Maurice Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought* (Seattle: University of Washington Press, 1961).

والأعمال العديدة للراهب الياباني الذي استقر في الولايات المتحدة دايستز سوزيكي (Daisetz T. Suziki) حيث امتد المستمعون إلى ما وراء دائرة الفلاسفة.

(21) *Zen and American Transcendentalism*, 1970.

(22) Kenneth K. Inada and Nolan P. Jacobson, eds., *Buddhism and American Thinkers* (Albany: State University of New York Press, 1984).

استقلالية. المسلمون السود[23] (Black Muslims) مع مالكولم إكس (Malcolm X) سنة 1950، الفهود السود (Black Panthers) مع إلدردج كليفر (Eldrige Cleaver) سنة 1966، والقوة السوداء (Black Power) مع ستوكلي كارمايكل[24] (Stokely Carmichael) الذي أطلق في السنة نفسها شعار «السلطة السوداء» (Pouvoir noir)، رافضين الاندماج ومطالبين خلق دولة للسود.

كما ارتقب الهنود بدورهم سنة 1970 تأسيس «السلطة الحمراء»[25] (Red Power) إلا أن هذه التجمعات بقيت أقلية، بصورة خاصة لأنها اتهمت نظام القيم والأيديولوجيا الأميركية التي كانوا ـ السود والهنود ـ يتمثّلون بها كأميركيين. وقد انتصرت إرادة الانتماء، هذا النموذج من الاندماج الذي ناضل من أجله دوبوا كلّ حياته. اندماج الاختلاف في «الارتباط التعاوني»[26].

ب ـ الحركة الفلسفية الأفرو ـ أميركية

مارَس دوبوا تأثيراً عميقاً على الفكر الأسود، وهو في أصل

---

(23) طائفة تأسست سنة 1930 على يدّ مسلم مهاجر إلى الولايات المتحدة هو والي فاراد (Wali Farad) والتي تسلم قيادتها منذ 1934 الأميركي هو إليجه محمّد (Elijah Muhammad).

(24) ستوكلي كارمايكل الذي كان رئيساً لجمعية طلابية ضد العنف (Student's non Violent Coordinating Committee) جماعة تنتسب إلى Civil Rights Movement التي أنشأت في ستينيات القرن الماضي للنضال ضدّ التمييز والتي انتسب إليها عدد كبير من التجمعات ومنها National association for the advancement of colored people تأسست سنة 1909 على يدّ وليام إ. ب. دوبوا (W. E. B. DuBois).

(25) Alvin M. Josephy, *Red Power; the American Indians' Fight for Freedom* (New York: Mc Graw - Hill Book Co., 1971).

(26) Robert C. Williams, «W. E. B. DuBois: Afro - American Philosopher of Social Reality,» *Bicentennial Symposium of Philosophy*: (New York 1976).

الحركة الأفريقانية التي كان نكروما (Nkrumah) الناطق باسمها. وعنه صدرت الحركة الفلسفية الأفرو ـ أميركية التي تشكلت عند الاحتفال بالمئوية الثانية للولايات المتحدة سنة 1976.

عوامل ثلاثة ساهمت في خلق الحركة:

بشكل متناقض، كان من نتائج القرار الذي اتخذته المحكمة العليا سنة 1954 فصل الأسود الأميركي عن جماعته الخاصة التي كانت قد أسرفت في سبيل إعداده مع مرحلة التمييز العنصري في مدارسها، ثانويات وجامعات، إعداداً متواصلاً مع بيئته ذات الإيحاء الديني بشكل دائم تقريباً.

أصبح الاندماج فعلياً في الوقت الذي كان فيه مؤسسو الحركة يدربون في جامعة منصهرة والتي كانت تقدّم تعليماً فلسفياً يسيطر عليه تيار من الفكر الديني الميتافيزيقي السياسي، وبكلمة واحدة «مسرحة»: الفلسفة التحليلية. وكانت أفريقيا قد وصلت إلى الاستقلال.

الحركة الأفرو ـ أميركية هي قبل كلّ شيء أميركية، ولاحقاً أفريقية، فمن جهة، وكما أثبت دوبوا سنة 1960، ربح الأميركيون السود معركة التمييز العنصري. «أصبحوا أميركيين»[27]. وقد ساهموا في جعل الحضارة الأميركية ما هي عليه، وكانوا لها بمثابة البذرة الفنية[28]، كما ساهموا في إعداد فكر الديمقراطية الأميركية التي كانوا هم «الوسيط»[29] لها، وتقاسموا مثال النجاح الأميركي، في مجال

(27) أقوال مجمعة من قبل: Harold R. Isaacs, in: *Black History*, Melvin Drimmer ed. (New York: Doubleday and Co., 1967), p. 489.

(28) Margaret Butcher, *The Negro in American Culture* (1956), p. 22.

(29) المصدر نفسه.

الأعمال فقط[30]، وكما كلّ أميركي أخيراً، هم متدينون وعندهم الإحساس بروح الجماعة.

بإعداد فلسفة تغرف من الجذور الأفريقية، سيصبح الفيلسوف الأميركي الأسود، أميركياً بشكل كلي. الثورة الأميركية التي تتضمن المشاركة الفعالة للكل في كلّ ميادين الحياة الاجتماعية، لأنها عزلت خلال سنوات بعض الجماعات من المجتمع الأميركي، هي ثورة غير ناجزة، ثورة يجب إنجازها، فمن خلال إنجاز هذه الثورة في الميدان الفلسفي يستطيع الفيلسوف الأسود الأميركي أن يعلن مزاحمته، كما يؤكّد لوشيوس أوتلو[31] (Lucius Outlaw).

بالنسبة إلى لوشيوس أوتلو، الفلسفة الأفرو-أميركية هي محاولة تعريف نقدي للوجود التاريخي للأفارقة في أميركا، محاولة الهدف منها هو السماح للأفارقة في أميركا بالوجود الكامل أيضاً على المستويات الأعلى للتراتبية الاجتماعية، في الاحترام لهذه المظاهر التاريخية لحياتهم التي تميزهم كأفارقة.

للقيام بذلك، يميز أوتلو ثلاث مقاربات نقدية، تمايزات محض منهجية، لأن هذه المقاربات متكاملة.

مقاربة أنثروبولوجية: تفحص مسألة الطبيعة الاجتماعية ـ التاريخية، أو الأنثروبولوجية للأفارقة.

مقاربة معرفية: تفحص الطرق والمواضيع الضرورية لفهم البنى والسيرورات والتوجهات وظروف الحياة للأفارقة. هذا الفحص، هو في الوقت نفسه تجريبي وتأويلي، وسيؤدي إلى ترميزية فلسفية. سيتعلق الأمر إذاً بالتواصل مع السمات المميزة لوجود الأفارقة في أميركا.

---

(30) W. E. B. DuBois, cité par: Harold R. Isaacs, in: *Black History*, p. 489.

(31) Lucius Outlaw, Communication in: *Bicentennial Symposium of Philosophy*, pp. 92-97.

مقاربة قيمية: الهدف منها شرح القيم التي هي في أساس حياة الأسود الأميركي، والتي تبني تفكيره النقدي عن حياته الخاصة وتبرز توجهاته المستقبلية.

يشير أوتلو من بين هذه القيم الأفريقية إلى: التسامح مقابل القمع، البراعة التي من خلالها يختلق الأفارقة ممارسات تعويضية للالتفاف على عقبة الجمود الاجتماعي: التأثيرات الدينية ـ خصال أو فضائل يمكن أيضاً أن يتعلق بها مستقبل الأفارقة.

هناك فلاسفة سود كانوا أكثر دقة في الإعلان عن مبادئ النسق الأفريقي للقيم، ذكر منها إمامو إميري بركة (Imamu Imiri Baraka) (Le Roi Jones) سبعة، يمكن مقاربتها مع نسق القيم التانزانية للرئيس نيريري[32] (Neyerere).

1 ـ **وحدة** (Umoja): النضال من أجل خلق وصيانة الوحدة في العائلة، الجماعة، الأمة والعرق.

2 ـ **تحديد ذاتي** (Kujichagulia): تعريف، وتسمية وتحدث إلى الذات وليس بالنسبة إلى الآخرين.

3 ـ **عمل جماعي ومسؤولية** (Ujima): بناء الجماعة وصيانتها سوياً، وجعل مشاكل السود الآخرين مشاكل كلّ السود وحلها بشكل جماعي.

4 ـ **اقتصاد تعاوني** (Ujamaa): إقامة مؤسسات تابعة للسود حصراً، ومصانع ومخازن، واستثمارها لمصلحة الجميع.

---

(32) «Black Nationalism,» *The Black Scholar* (1972).

5 ـ إرادة إحياء العظمة السلفية أو التقليدي (Nia= الغاية بمعنى القصد النهائي).

6 ـ الإبداع (Kuumba): السعي إلى ترك الجماعة أجمل وأغنى من زمن الدخول إليها.

7 ـ إيمان (Imani): الاعتقاد من القلب بالأهل، وبالمعلمين، وبالرؤساء، وبالشعب، والاعتقاد بأن مصالح السود عادلة وبأنها ستبقى معترف بها كما هي من قبل الكل.

لكن هذه القيم المؤسسة أنثروبولوجياً ومعرفياً، وإذا أراد الأسود الأميركي أن يكون لها معنى، لا يمكن أن تعاش إلا في أفريقيا، أو باندماج الأسود الأميركي بالتجربة الأميركية. هذا ما اقترحه لوشيوس أوتلو. وستساعد آنئذٍ على إنجاز الثورة الأميركية. بالمقابل، سيتوجب على الأسود الأميركي العمل على مشاركة إخوانه الأفارقة في تطور أميركا الذي سيساهمون فيه.

«خلال هذا التطور، يجب على الشعوب الأفريقية وغيرها التوصل إلى أعلى درجة ممكنة من الاستمتاع الذي يتقاسمه الآخرون من أجل ـ وفي أثناء ذلك ـ أن يؤمن لأميركا التطور التقدّمي ـ النمائي ـ الثوري، وبصورة خاصة في العلاقات بين هذا البلد مع البلاد الأفريقية. الغاية هي الكل بالمعنى الشامل، لأن فلسفة نموذجية أفرو ـ أميركية لا يمكن أن تبنى على أساس مصالح تافهة شخصية، بل عليها أن تجد مكانة في النضال الحاصل من أجل أن يتوصل كلّ الناس تدريجياً إلى الكينونة التاريخية في كلّ مكان في العالم»[33].

لقد تطورت الحركة الأفرو ـ أميركية منذ عشرين سنة، وأعلنت

---

(33) Outlaw, Ibid., p. 97.

بالتأكيد أكثر أفريقية ـ محورية مما كان يأمله دوبوا. حتّى الاسم الذي أعطي لها حالياً يشهد على ذلك (Africana Philisophy)، بالإضافة إلى مجموعة حالية معنونة **مواكبة الفلسفة للنضال**[34] (Philosophy Born of Struggle). كما يكتب مقدم هذه الأنطولوجيا ليونارد هاريس (Leonard Harris).

«يتضمن المبدأ [..] الذي يدير النظريات الأفرو ـ أميركية المواجهة مع الديمقراطية غير الناجزة، الفتك الإنساني الحاصل بسبب الرأسمالية، والسيطرة الاستعمارية، والمفهوم الأنطولوجي من خلال العرق. والتحرر من هذه الظروف هو الخاصية الأساسية للتركة الأفرو ـ أميركية»[35].

ج ـ فلسفة هنود أميركا

كانت فلسفة هنود أميركا، هي أيضاً، موضوع دراسات عديدة منذ عشرين عاماً. على عكس الفلسفة الأفرو-أميركية والفلسفة الأوروبية للمرحلة الاستعمارية، والفلسفة الهندية يمكنها المطالبة بأساس أميركي أكثر رسمية. وهذا ما وجده البعض، والبعض الآخر بوصولهم إلى الولايات المتحدة، ليس فقط حضوراً راسخاً، لكنه مفهوم «أميركي» صادق عن العالم وأكثر تنوعاً. يمكن تقسيم الدراسات الهندية ـ الأميركية إلى ثلاث مجموعات:

---

(34) *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917,* Edited with an Introduction and Select Bibliography of Afro-American Works in Philosophy by Leonard Harris (Dubuque, Iowa: Kendall/ Hunt Pub. Co., 1983).

انظر تقرير: George R. Garrison, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1984), pp. 188-194.

(35) ص xv.

1 ـ **أعمال علماء الإثنيات**، والتي لن نشدد عليها. مقال رائع لتوماس ألكسندر (Thomas Alexander) بعنوان «العالم الرابع من فلسفة أميركا» (The Fourth World of American Philosophy)، الذي حدّد الوضع حول هذه المسألة[36].

2 ـ **الدراسات الأحادية عن الفلسفات الهندية الخاصة**، مثل فلسفة نافاجو[37] (Navajo)، والفلسفة الخاصة بالهنود «عند البحيرات[38] (Iroquoise).

3 ـ **الأبحاث الفلسفية بحصر المعنى**: هل الفلسفة الهندية هي واحدة أم متعددة؟ بماذا أثرت الفلسفة الهندية بالفلسفة الأميركية بحصر المعنى؟

لقد اختلفت الأجوبة بالنسبة إلى السؤال الأوّل. البعض عظّم «الهندانية»، وألح البعض الآخر على الاختلاف المطلق للمفاهيم المتنوعة لعالم الأمم الهندية. نشير إلى كتابين:

كتاب **الله أحمر**[39] (*God is Red*)، لفين ديلوريا الابن (Vine Deloria, Jr)، الذي يقابل «فلسفة أميركية بلدية» بالفلسفة اليهودية ـ المسيحية للآباء المؤسسين الأوروبيين.

---

(36) Thomas Alexander, «The Fourth World of American Philosophy,» *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1996), pp. 375-402.

(37) John R. Farella, *The Main Stalk: A Synthesis of Navajo Philosophy* (Tucson: University of Arizona Press, 1984).

(38) Scott L. Pratt, «The Influence of the Iroquois on Early American Philosophys,» *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1996), pp. 274 - 314.

(39) Vine Deloria Jr., *God is Red*, 1970, 2e édition, Fulcrum, 1993.

وكتاب **الهنود من الداخل**[40]، لدنيس هـ. ماكفرسون (Dennis H. Mcpherson) وج. دوغلاس راب (J. Douglas Rabb)، مع العلم بأن هذه الدراسة الإثنية ـ الميتافيزيقية ترتكز على مستندات تتعلق بقبيلة «كندية»، وتمتد نتائجها على التفكير البلدي لِكُلّ أميركا. ويدافع المؤلّفون فيها عما يسمونه «المنظور المتعدد المحاور» والذي ـ من دون أن يكون هنداني ـ يرفض فكرة وجود فلسفات أكثر من قبائل. موقفهم ذرائعي:

«في الواقع، إن ثقافات مختلفة يمكن أن يكون لها مفاهيم عن العالم مختلفة جذرياً تكشف عن أشياء مهمة جداً، لا تتعلق فقط بالثقافة، ولا تتعلق فقط باللغة، لكن تتعلق بالحقيقة نفسها وبالطريقة التي نستعلم عنها. ومع أنّه لا مفهوم يكون مفضلاً، فَكُلّ مفهوم عن العالم لثقافة معينة، وكلّ منسق ميتافيزيقي يساهم بالمشهد العام، هو مشهد لم يوجد، ويمكن أن لا يكون أبداً ناجزاً بالكامل. هذا المنظور متعدد المراكز»[41].

بالنسبة للسؤال الثاني، فقد أعطينا الجواب سابقاً ـ ذلك المتعلق بلوك (Locke) ـ عن المسألة المطروحة عن وجود الهنود على أرض الميعاد، لكن الفيلسوف الهندي المعاصر جون موهوك (John Mohawk) أعطى جواباً آخر في هذا المجال:

«إذا لم يكن الهنود قد شغلوا الأرض، وإذا لم يكن إنسان قد عاش في

---

(40) Demis H. McPherson and J. Douglas, *Indian From the Inside: A Study in Ethno-Metaphysics* (Thunder Bay, Ontario: Centre for Northern Studies, Lakehead University, 1993).

(41) ص 10. ذكره فريد جيليت ستورن (Fred Gillette Sturn) في تقريره: «Indian from the Inside,» *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1996), pp. 137-138.

الغابات، هل تعتقدون واقعياً بأن كلّ هذه الأفكار [عن التجمعات والديمقراطية] حرية التعبير، حرية الفكر، التسامح الديني .. كانت ستوجد عند الناس الذين كانوا قد أمضوا عشرة قرون في ذبح أناس آخرين بسبب عدم التسامح الديني [..]؟ هل تعتقدون بأن هذا التقليد كان سيجد السبيل لذلك؟ أنا لا أعتقد ذلك»[42].

لقد أعطت دراسة حالية جواباً عن السؤال حول تأثير الفكر الهندي على الفلسفة الأوروبية للمرحلة الاستعمارية. يتعلق الأمر بالتأثير الغريب الأطوار على كادوالادير كولدن (Cadwallader colden). ولد كادوالادير كولدن في إيرلندا، ودرس الطب في إسكتلندا، وهاجر إلى أميركا ليمارس صنعته، غير أنّه ترك باكراً جداً الطب من أجل الإدارة الاستعمارية التي وضعته في اتصال مع الكونفدرالية ذات الأصل العرقي الأركوازي.

كتب قصة **الأمم الهندية الخمس** (*Histoire des cinq nations indiennes*)، وتم تبنيها من قِبَل الموهوكيين (Les Mohawks).

أبرزَ سكوت برات (Scott Pratt)، مؤلف دراسة عن تأثير العرق الأركوازي على الفلسفة الأميركية في بداياتها، من خلال كتاباته عن فلسفة الطبيعة، أربعة خطوط يتقاسمها كولدن والأركوازيون، والتي عملوا على مقارنتها بالتقاليد الأدبية في حينها:

«1 ـ في حين أن كوننا ليس مخلوقاً، عالمنا بلى. 2 ـ العالم مكون من مواد وعقول في حالة ناشطة. 3 ـ يمكن للعقل أن يكون بناء من

---

(42) John Mohawk, «The Indian Way is a Thinking Tradition,» in: *Indian Roots of American Democracy*, Edited and with Introduction by José Barreiro (Ithaca, N.Y.: Akwe:kon Press, Cornell University, 1992), p. 25.

أشـــيـــر إليه فـــي: Pratt, «The Influence of the Iroquois on Early American Philosophys,» p. 302.

خلال عمله بتآلف مع القوى الأخرى أو هداماً في الحالة المعاكسة.
4 ـ يميز المثال الأخلاقي العقل البناء»[43].

هل يتعلق الأمر بحصر المعنى بتأثير ما؟ يبدو أن الوقت مازال باكراً جداً لإعطاء حكم، لأن الأبحاث بالكاد بدأت، لكن على الأقل، ثمة «إمكانية قوية للتأثير»[44]، وللبحث صلة.

د ـ الفلسفة النسوية

الفلاسفة النساء

لم تنتظر النساء نشر **الجنس الثاني** (*Deuxième Sexe*) لسيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) سنة 1969 ليتفلسفن، فهن لم ينتظمن في حركة فلسفية إلا منذ ذلك التاريخ. سنميز إذاً النساء الفلاسفة عن النساء اللواتي يدافعن صراحة عن قضية النساء.

في عمل صدر حديثاً بعنوان **النسوة الفلاسفة**[45] (*Women Philosophers*) جمعت ماري وارنوك (Mary Warnock) نصوصاً لسبع عشرة امرأة فيلسوفة من القرن السابع عشر إلى يومنا هذا. وما خلا سوزان ك. لانغر (Susanne Katherina Langer) تلميذة وايتهيد (Whitehead)، التي ولدت في نيويورك، الفيلسوفات الأخريات اللواتي أدرجن في لائحة الجوائز ولدن في أوروبا:

حنة أرندت (Hannah Arendt)، عالمة أنثروبولوجية أكثر منها فيلسوفة، ولدت في ألمانيا،

وسوزان هاك (Susan Haack) التي سنختبر دفاعها عن فلسفة

---

(43) Pratt, Ibid., p. 289.

(44) المصدر نفسه، ص 301.

(45) Mary Warnock, ed, *Women Philosophers* (London: Everyman, 1996), xxviii, 302 p.

العلوم الذرائعية، ولدت في إنجلترا .. واللائحة بإمكانها أن تطول من دون صعوبة. كما وصف ريتشارد رورتي (Richard Rorty) إحدى فيلسوفات هذه المجموعة، آنيت باير(Annette Baier) بأنها «واحدة من الفيلسوفات النسويات الأكثر أهمية في الولايات المتحدة»[46] وبدورنا نود أن نلفت النظر إلى، ساندرا روزنتال (Sandra Rosenthal) التي يعتبر عملها عن الذرائعية «النظرية» عملاً مرموقاً.

فيليسيا إ. كروز (Felicia E. Kruse)، ماورائية كان دفاعها عن قضية النساء لا يجادَل فيه ذرائعياً. كل اللواتي سنجد أسماءهن في «ندوة» مخصصة للعلاقات بين الذرائعية والنسوية، نشر من قِبَل **جمعية تشارلز بيرس الثقافية**[47]، الذي سنقصر أفكارنا من خلاله على هذا الموضوع الواسع.

قضية النساء

لقد تطورت الفلسفة النسوية كثيراً منذ ظهور **الجنس الثاني** (*Deuxième Sexe*)، وهي كانت تملك سابقاً، كما لاحظت تشارلين هادوك سيغفريد (Charlene Haddock Seigfreid)، تاريخاً مفهومياً معقداً:

> «لقد انتقلت إجمالاً من مفهوم نوعاً ما جوهري للنساء كصنف إلى مفهوم تعددي للهويات النسوية التي تتراكم، ومن اهتمامات قاصرة على المسائل النسائية إلى تحليل أوسع للفلوسية وللبنى الظاهرية، مثل

(46) Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, bibliothèque du collège international de philosophie (Paris: Albin Michel, 1995), p. 106.

(47) «Pragmatism and Feminism,» *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1991), pp. 405-474

العنصرية ورهاب الرجل الذي يقنع ويخلد علاقات السلطة غير المتساوية[48].

من هذا المنظور الجديد المقاوم للجوهري والمقاوم للثنائي المشترك للذرائعية وللنسوية تنوي النسوية الأميركية الحالية إعادة التفكير بالذرائعية.

تحلل مارسيا ك. موين (Marcia K. Moen) في مقالتها المخصصة لبيرس، «ذرائعية بيرس عن مصادر النسوية» (Peirce's Pragmatism as Resource of Feminism) مع كثير من الموافقة للنقد البيرسي للثنائية سلباً وإيجاباً. 1- مرحلة نقدية: أظهرت موين عدم الكفاية في اللجوء إلى «علاقة ثنائية المبدأ بين العارف والمعروف»[49] وضرورة اللجوء إلى علاقة ثالوثية يكون فيها الشعور في قلب الفكر، ما يسمح بتجاوز الثنائية: ذاتية ـ موضوعية. 2 ـ مرحلة بنائية: وصفت موين المقولات التي تقترحها: الشعور الذي «يدرك ويقدر الفورية النوعية». الحياة الجسدية التي هي مجموعة العمليات السلوكية للجسم الحي وللبيئة». التفكير أو (La sémiose)، عمل الدلالات»[50]. تستنتج المؤلّفة بأن المبادئ البيرسية التي تسميها على التوالي الغنى الظاهراتي [وما سميناه نحن شخصياً بروتوكول بواكير التحليل الشكلي للمظاهر الذي يفترض وجود ثلاث فئات هي واقعية ومنظمة [الاكتفاء الرمازي، ما يعني بأن كلّ شيء يمكن أن يكون علامة، (والصوابية المتماسكة) إعادة بناء (نسوية بحسب موين)

---

(48) Charlene Haddock Seigfried, «The Missing Perspective: Feminist Pragmatism,» *Transactions of The Charles S. Pierce Society* (1991), p. 410.

(49) ص 437.

(50) ص 438 ـ 439.

للموضوعية والعقلية] هذه هي المبادئ الوحيدة التي تحتاجها فلسفة النساء لترك الطريق مفتوحة للبحث.

لنذكر دراسة بيرسية أخرى لـ م. أييم (M. Ayim)، أكثر محورية باتّجاه المشاكل المحض ـ نسائية[51].

مع أن ديوي هو من دون منازع واحد من أكثر المدافعين بحرارة عن النساء فكرياً واجتماعياً، فهل يمكن دعم تساؤلات مارجوري ميلر (Marjorie C. Miller) في تعليقها على مداخلة أوجيني غاتنز- روبنسون (Eugenie Gatens- Robinson)، بأن النساء يُعِدْن خلال العشرين سنة الأخيرة ما كان ديوي قد قاله منذ تسعين سنة؟[52].

ليس هذا ما أكدته غاتنز ـ روبنسون في **ديوي والمشروع العلمي لوريث الحركة النسائية**[53] (Dewey and the Feminist Successor Science Project). مع الأخذ على عاتقها المواقف الليبيراليّة لديوي، تعيد المؤلّفة بناء علم آخر على أثر كتاب ساندرا هاردنغ[54] *The Science Question in Feminism*، ليس فقط خالياً من أحكام مسبقة فلُوسية عنصرية، أو «تصنيفية»، لكنه علمٌ هو فعلياً تكملة للعلوم الكلاسيكية علم «رسمياً تعددي» يفترض، كما ترغب مارسيا موين، شكلاً جديداً من «الموضوعية» معززاً من خلال «فهم جديد لعلاقات الفكر بالطبيعة»[55].

(51) «The Implications of Sexually Stereotopic Language as seen Through Peirce's Theory of Signs,» in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1983), pp. 183-197.

(52) ص 466.

(53) ص 417-433.

(54) Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).

(55) ص 417.

يدعم أنصار الحركة النسوية شيئين اثنين يعتبرونهما جوهريين، تقول غاتنز ـ روبنسون، وهو ما دافع عنه جون ديوي على الدوام: 1 ـ «تفاوضية» الحقائق العلمية. 2 ـ ردّ خرافة «الموضوعية المفصولة»: العلم هو بعمق أخلاقي واجتماعي، وليس ببساطة إدراكياً»[56].

هل تختلف المشاريع النسوية في أي معنى من المعاني عن تلك التي لديوي؟ تسأل مارجوري ميلر. يجب التفتيش عن الجواب: 1 ـ في علاقة المفهوم الديوي للديمقراطية والتحليل النسوي بنتائج الاضطهاد التاريخي للنساء. 2 ـ في تفحص التعارض بين الاستخدام الديوي للعلم كحالة ذرائعية وكشرح للحالة نفسها، وإصرار النساء على إعادة طرح مفهوم العلم نفسه[57].

هـ ـ هل «الآخرون» هم «أميركيون»؟

تتميز الحركة النسوية عن الحركات الوطنية الأخرى التي وصفناها. ولا جدال في أنّها وطنية، لكن بمعنى آخر تماماً. تتقاسم الحركة الأفرو ـ أميركية، الحركة الهندانية والحركة النسوية بالتأكيد مع الفلسفة الأميركية الذرائعية رؤيتها عن «قدر واضح»، «شامل». لكن لا الأميركانية ولا الهنديانية يمكنها أن تكون الأساس. وكما كان يقول أيضا وليام إ. ب. دوبوا (William E. B. DuBois) سنة 1960، في ما يختص بالفلسفة الأفرو ـ أميركية:

«لا أعتقد بأن مسألة العنصرية هي محورية [..] لا يهمني بالفعل ما ستكون عليه الهوية العنصرية للناس في القرن الثالث

---

(56) ص 418 ـ 419.

(57) ص 467.

والعشرين. لا أعتقد بأن مستقبل الزنوجية سيكون مهماً. ما هو مهم هو إذاً ما يفكر به الناس وما سيفعلونه»[58].

هذا الموقف نفسه الذي تدافع عنه النسوية الأميركية. بمعنى آخر، النسوية والذرائعية الأميركية ليستا إلا واحداً. لذلك، لا تعتقد فيليسيا كروز أن المرأة ـ الفيلسوفة الأميركية بحاجة لإعلان هويتها الأنثوية لتتفلسف، لأن الفلسفة الأميركية الذرائعية هي «ديمقراطية وليست تراتبية»[59]. تعطي طبيعياً مكانها للمرأة ـ الفيلسوفة وحتّى الماورائية، وهو ما لا تفعله الفلسفة الأوروبية، لأن الفلسفة الذرائعية تملك الأصول النظرية المبررة للدخول في حقيقة «هذه السمات» الأنثوية «المعتبرة تقليدياً كتابعة للغيرية والسلبية»[60].

في نهاية المطاف، للفلسفة النسوية دورها في «ذرعنة» الفلسفة الشاملة. والسؤال الذي يطرح نفسه لأميركا الفلسفية ليس من أجل المزيد من المعرفة في ما إذا كانت تستطيع الفلسفة الأميركية أن تترك مكاناً لأقلياتها، لكن كما كان يقول جون ماك ديرموت في كلمته التي اختتم بها ندوة المئوية الثانية، لمعرفة ما هي «أبعاد الثقافة الأميركية التي تستحق أن تكون عوامل إجرائية في صياغة ثقافة عالمية. [..] بالنسبة إلينا يكفينا جهد المحاولة، والباقي لا يدخل ضمن عملنا. ما هو عملنا؟ هو أحياناً مواجهة مشاكل العالم الجديد الشامل، لأن العالم ليس للاكتشاف، وإنما هو للبناء من قبل الجميع وللجميع»[61].

---

(58) DuBois cité par: Harold R. Isaacs, in: *Black History*, p. 490.

(59) ص 453.

(60) ص 453.

(61) John McDermott, «Philosophical Prospects for a New World,» *Two Centuries of Philosophy in America*, pp. 247 and 249.

II - ذرائعية وفلسفة «شاملة»

ترافقت عودة الفلسفة الأميركية البَعد ـ تحليلية (Post Analytique) إلى الذرائعية مع اكتشاف الفلسفة الأوروبية القارية والتي لم تمر بالفلسفة التحليلية. يمكن تمييز ثلاث اتجاهات في الفلسفة الأميركية في العقدين الأخيرين تبعاً لأصولها الأميركية والأوروبية: «الصوت المعتاد» لأمثال إمرسون الرومانسي ومن دون تجاوزية، الذرائعية الاسمية لأمثال ديوي ولكن من دون منهج والذرائعية الواقعية لبيرس من دون قابلية الخطأ.

1 ـ الصوت المعتاد لستانلي كافيل (Stanley Cavell)، إمرسون من دون تجاوزية

لا تدخل فلسفة **ستانلي كافيل** في أي نوع فلسفة معروف. عازف جاز وقارئ لفيتغنشتاين (Wittgenstein) **التحقيقات الفلسفية** (*Investigations Philosophiques*)، هو يتفلسف من دون مفاهيم فلسفية، على طريقة ميشال فوكو (Michel Foucault) بعض الشيء، مع اختلاف بسيط عن المفاهيم الجديدة لفوكو التي دخلت الفلسفة من خلال **الكلمات والأشياء** والتي عولجت فلسفياً، لكن الحالة لم تكن هكذا مع كافيل.

كافيل لم يكن الوحيد الذي رغب تكلّم «الصوت المعتاد»، فقد تكلّمه أيضاً جون ماك ديرموت، إلا أن مشاكل ماك ديرموت مشاكل كلّ إنسان عادي يعيش في مجتمع[62]. أناس كافيل هم هامشيون. الصوت صامت. وقد استبعد الفيلسوف التحليلي مع إمرسون اليوم اللغة، ليس فقط اللغة الشعبية «الاصطلاحية»، لكن اللغة الخاصة التي هي من قلب **التحقيقات**:

«هكذا خرافة اللغة الخاصة الغامضة للرغبة في أفكار الخاصية الشعبية للغة، تظهر إلى الآن وهم أو خوف الجمود، جمود أجد نفسي تحت وطأته، ليس مجهولاً فقط، لكنه غير قادر على جعلي أتعرف إلى نفسي - أو تعبيرية تضر بما أعبر عنه وتضعه خارج سيطرتي»[63].

نحن مع كافيل في الأوّلية البيرسية في الحالة الصافية، تلك التي اكتشفها كافيل عند إمرسون، وثورو (Thoreau) والمؤلّف جون كاج (John Cage). أولية لا ثانية لها، وأيضاً أقل من ثالثة. لا يوجد شيء ليقال عنها، وأيضاً أسباب أقل لقولها. لا يوجد حتّى مكان للريبية في هذا الخطاب، لأن الريبية بحسب كافيل لها حقائق في الاستغراق (Acknowledgement) والتجنب (Avoidance). هل الإنسان العادي ريبي؟

لقد اقترب كافيل أكثر من المحاجة الفلسفية التقليدية من خلال

---

(62) John McDermott, «The Aessthetic Drama of the Ordinary in Streams of Experience,» in: McDermott, *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*, pp. 129-140.

(63) ستانلي كافيل أشير إليه من قبل: Sandra Laugier, in: «La Nouvelle Amérique et la voix de l'ordinaire,» dossier «Stanley Cavell,» *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* (1997), p. 45.

تعامله مع الريبية[64]. باختصار وحسب كافيل، لا يمكن التعرف إلى وجود العالم الخارجي، ولا إلى وجود العقول الأخرى لكن يجب «قبول» وجود البعض، و«التعرف» إلى وجود البعض الآخر. هذا التعامل غير المتماثل للريبية، والذي ينتهي بالتخلي عنها يستدعي مفهوم «التجنب»، وهذا مثل من ضمن أمثلة أخرى اقتبسها بالنسبة لمعظمهم من المسرح: مالك العبيد يعرف جيداً بأن عبيده هم كائنات إنسانية، لكنه «يتجنب» أن يعترف بإنسانيتهم[65].

أين هو موقع ستانلي كافيل في الفلسفة المعاصرة؟ لقد شرح الأمر كافيل نفسه في كلمات شكره لمناسبة الدكتوراه الفخرية التي منحته إياها جامعة ستراسبورغ سنة 1996:

«من خلال اكتشاف هذا الـ «إمرسون» أقترب شيئاً فشيئاً من أخذ موقعي أو غيابي عن موقعي الأميركي للمكان الذي فيه، بالنسبة لي، السؤال عن حقّ الفلسفة أن تتكلم- مطالبتها بوجود خاص - سؤال وضع موضع التنفيذ في شكله الأكثر تبياناً، مع أنّه الأكثر ظلمة. وهذا ما عنى بالنسبة لي من الناحية التطبيقية، محاولة التفكير، لنقل هكذا، بين التقاليد التي تستمر اليوم في الهيمنة على طرق الفلسفة القائمة في النصف الغربي من الكرة الأرضية، بمعنى التقاليد الإنجليزية - الأميركية، والتقاليد الفرنسية - الألمانيّة»[66].

---

(64) Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

(65) انظر حول هذا الموضوع: Russell B. Goodman, *American Philosophy and the Romantic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), وبصورة خاصة الفصل المخصص لكافيل: «The Marriage of Self and World», pp. 1-33.

(66) Dossier «Stanley Cavell,» p. 54.

2 ـ الذرائعية الجديدة لريتشارد رورتي[67]: ديوي دون منهج؟

أ ـ ذرائعية قسراً أم ذرائعية طوعاً

في سنة 1967، كان ريتشارد رورتي «محللاً» مقتنعاً بالحالة «اللغوية». وكان قد كتب في **الانعطاف الألسني** (*The Linguistic Turn*) «أفهم من خلال الفلسفة اللغوية المفهوم الذي بحسبه المشاكل الفلسفية هي مشاكل يمكن حلها (أو تذليلها) إما بإعادة تشكيل اللغة أو بدراسة أفضل للغة التي نستخدمها اليوم»[68]. وقد انتهى «الدور» في كتاب **نتائج الذرائعية** (*Consequences of Pragmatism*): «في رأيي كان جيمس وديوي [..] ينتظران في نهاية المسار الديالكتيكي الذي

---

(67) ظهر لرورتي منذ 1976: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982),

وثلاث مجموعات من المقالات: *Contingency, Irony and Solidarity, Objectivity Relativism, and Truth, and Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) and (1991),

وبالفرنسية: *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme.*

وعن ريتشارد رورتي يمكن قراءة ندوة نظمت من قبل جون ماك درموت (John J. Mcdermott) اشترك فيها، بالإضافة إلى ماك درموت، رالف سليبر، أبراهام إيدل (Abraham Edel) وريتشارد رورتي في: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 21, no. 1 (1985), pp. 1-48.

العدد الخاص لمجلة *Revue française d'études américaines* حول الفلسفة الأميركية، (تشرين الثاني 1987)، و: Herman J. Saatkamp, ed., *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1995), and Jean-Pierre Cometti, ed., *Lire Rorty: Le Pragmatisme et ses conséquences*, lire les philosophies, ISSN 1159-9324; 3 (Combas: Ed. de l'éclat, 1992).

(68) *The Linguistic Turn; Recent Essays in Philosophical Method*, Edited and with an Introd. by Richard Rorty (Chicago: University of Chicago Press, [1967]), p. 3.

قطعته الفلسفة التحليلية»[69]، بصحبة «الأمل الاجتماعي»، فقد أعطت الذرائعية لرورتي ما يتمناه فيلسوف أميركي، والذي ما كانت تستطيع أن تعطيه إياه الفلسفة التحليلية: البعد الأخلاقي للالتزام الفلسفي في «إعادة بناء التجربة» في مقابل الفلسفة.

هذه «الجولة الذرائعية» استقت أكثر في الواقع، معرفياً من، الذرائعية «السحرية» لوليام جيمس من الذرائعية «المنطقية» لديوي. لم يكن عند رورتي من الكلمات القاسية نوعاً ما لمحاكمة منطق ديوي وكأنه كان يريد، أثناء ذلك، قدرة على تعظيم، بحسن نية، «روح الأمل الاجتماعي» لكاتب **المنطق: نظرية التحقيق** (*Logique: La Théorie de l'enquête*). ما لا يراه ديوي، أو ما لا يريد أن يراه، هو أن المنطق، بالنسبة لديوي، الوسيلة لتحقيق هذا الرجاء. لذلك نصف ذرائعية رورتي بـ «الذرائعية القسرية»، وهذا لسببين: **الأوّل** هو أنّه «ثنائي» طوعاً: المنطق بالضرورة شكلي من ناحية، وإذاً تحليلي دائماً، والاجتماعي من ناحية أخرى، هو من نسق الفيض اللاعقلاني، وحتّى اللامعقول، مجرد «إرادة الاعتقاد». **السبب الثاني** هو أن رورتي استمر في إعطاء الأوّلية للغة على التجربة، وكأن اللغة لم تكن تجربة.

وإذا كان رورتي قد قام بتفسير خاطئ وضخم في ما يختص بفكر ديوي، فلا يبدو أنّه، عندما أشير إليه بذلك، قد زعزع قناعاته. وقد صرح بأنه لم يعر قراءة ديوي كثيراً من الانتباه، وتمنى أن يقوم بذلك يوماً ما، مع اعترافه بإعجابه بوليام جيمس وقليلاً جداً بديوي[70] لكن دون التمسك بما قاله، لمعرفة ما إذا كان ديوي قد

(69) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. XVIII.

(70) Richard Rorty, «Comments on Sleeper and Edel,» *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, p. 39.

شكل قوة أخلاقية فاعلة جداً في الحياة الأميركية خلال عدة عقود» لم يكن هذا «بسبب دعمه من خلال دينامية فلسفية جديدة، ولا لأنه كان يملك ملهاة طرائقية». لقد كان ببساطة «عنده الإحساس بما كان يحصل والعبقرية في أن يصفه بتعابير أدت إلى تفجير «مجموعة الاتفاقيات»[71].

كون رورتي قد أخطأ تاريخياً فهذا مؤسف، لكن لا يقبل الجدل، فديوي الذي قدمه لنا ليس ذاك حيث كان الأمل الاجتماعي يرتكز على منطق التعاملية. هل تجب العودة بأي ثمن إلى ديوي التاريخي؟ على أن ديوي التاريخي قد تجاوز التاريخ؟ إنها وجهة نظر نتقاسمها مع آخرين[72].

لكن فلسفة الغد الشاملة، للذرائعي، التجريبي الديمقراطي التي لا يفوتها أن تكونه، هل يجب أن تتجسد في الذرائعية هذه؟ لا يعتقد رورتي ذلك، ومحاجته لا ينقصها القوة حتّى لو لم تكن مقنعة، فلا صلة للإبداع بالطريقة: لم يلجأ لا غاليليه، ولا داروين، ولا مارتن لوثر كينغ إلى طريقة مجربة و«صحيحة» ليفعلوا ما فعلوه، فالحكم على طريقة ديوي، هو الحكم على «مجموعة أخرى من

---

(71) المصدر نفسه، ص 44.

(72) راجع بصورة خاصة، لكي لا يذكر إلا المؤلّفين الذين شاركوا في الندوة، سبق ذكرهم: John McDermott, *The Culture of Experience*, and *Streams of Experience* and Ralph W. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1986).

وعن السؤال حول العلاقة بين الفلسفة الأميركية والثقافة الأميركية، يمكن قراءة الموقف السلبي لبروس كوكليك (Bruce Kuklik) في: *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey* (New Haven: Yale University Press, 1985), and «Does American Philosophy Rest on a Mistake,» in: Marcus G. Singer, ed, *American Philosophy* (Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1985).

الاتفاقيات»، هذه المجموعة تجمدت بتخصيبها الفكر الأميركي «كلّ رواسب الفكر الديوي ـ كلّ هذا الركام للطريقة العلمية»[(73)] (يقول رورتي).

لخلق فلسفة الغد، يجب أخذ ديوي كمثل، والقيام مثله بتفجير «مجموعة الاتفاقيات «والتي توجهت حتّى ضده، لأنها أصبحت التقليد الجديد، الفلسفة الجديدة، فالعلم اليوم لم يعد العلم الموحّد للأمس، ففكرة العلم «الطبيعي»، حيث تمددت الطبيعة إلى الثقافة، كما أرادها ديوي، ولم تعد وضعاً جامداً. هذه العلموية الوضعية، «الآن حيث الوضعيون لملموا حوائجهم وساروا على الطريقة الإنجليزية، يجب تشجيعهم لحملها معهم»[(74)]. تستطيع أميركا إذاً مع الذرائعية الجديدة، أن تربض على قاعدة نقدية والتي بحث رورتي بطيبة خاطر عن نموذج لها عند فوكو وهابرماس (Habermas)، الامل الاجتماعي لعالم الغد الشامل.

«بإمكاننا أن نشارك كَنْت مصالحه جيداً ونصرّ على واقع أن داروين، على غرار نيوتن، لم يقترح علينا ويثبت إلا تاريخ الظواهر حيث التواريخ المتعالية لها أفضلية على التواريخ التجريبية، لكن مئات السنين الماضية امتصت وحسنت التاريخ التجريبي لداروين كما أظن وآمل، وجعلتنا غير قادرين أن نأخذ على محمل الجد التواريخ المتعالية. لقد استبدلنا خلال هذه السنين تدريجياً إنشاء المستقبل الأفضل لنا نحن، إنشاء المجتمع الطوباوي الديمقراطي، بتجربة التعرف إلى أنفسنا بوضعنا خارج الزمن والتاريخ. وتعبير ضدّ ـ الجوهرية هو تعبير عن هذه الإزاحة. إرادة رؤية الفلسفة

---

(73) Rorty, «Comments on Sleeper and Edel,» *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, p. 44.

(74) المصدر نفسه، ص 45.

كمساعدة لنتحول نحن أنفسنا أكثر من أن نتعرف إلى أنفسنا فذلك شيء آخر»[75].

بعيداً جداً عن كونها ذرائعية قسرية، الذرائعية ـ الجديدة لرورتي هي ذرائعية طوعية. المقصود بالإكراه هو قراءة ديوي التي هي في الوقت نفسه استمرار «لجولته اللغوية» وردّة فعل عدائية لتأويل «مزدوج» لديوي ينسبه له خصومه.

إلا أن تأثر رورتي بديوي امتد من «الأمل الاجتماعي» إلى المدافع عن الحقوق، إلى العدالة والحرية. وقد تأثر رورتي على الأخص بالدور الذي أدّاه ديوي في لجنة التقصي في قضية تروتسكي (Trotsky) التي ترأسها في مكسيكو سنة 1937، حيث كان والد رورتي مشاركاً في المكتب التنفيذي، إلى جانب سوزان لافوليت (Suzane la Folette)، وسيدني هوك (Sidney Hook)، وجيمس فاريل (James Thomas Farell). كان ديوي قد قبل أن يقطع عمله الكبير على منطق «التحقيق»، ليرأس هذه اللجنة للتقصي والتي ستوحد بين سطور مؤلّفه **المنطق: نظرية التحقيق** (*Logique: La Théorie de l'enquête*)، عند صدوره سنة 1938. يتذكر رورتي جيداً كلّ اللاعبين الأوائل من ديوي إلى تروتسكي[76] ونظر إذاً إلى ديوي كماركسي.

لقد كان قد بدا له عندما زار روسيا سنة 1928 أنّه من الصعب «أن لا يشعر بالميل نحو هؤلاء العمال المثقفين والتربويين في

(75) Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, pp. 95-96.
كلّ المراجع لهذا الكتاب موجودة في النصّ ما خلا إشارات أخرى.

(76) «Trotsky et les Orchidées sauvages,» in: Cometti, ed., *Lire Rorty: Le Pragmatisme et ses conséquences*, pp. 253-276.

روسيا، ليس بسبب ظروفهم المادية والاقتصادية، لكن بمجرد ما يتحد الاجتماعي والديني يصبح عاملاً للتيسير والاندماج في الحياة»[77]. لقد بدا له الاتحاد السوفياتي إذاً كأنه مختبر كبير، حيث كانت تختبر الأفكار الاجتماعية، كما كان هو نفسه يختبر أفكاره التربوية في مدرسة المختبر في شيكاغو، لكن بعد التطهيرات السياسية التي جرت في موسكو، لم يعد ديوي يرى في الشيوعية السوفياتية إلا التوتاليتارية، كما هو الحال عند الآخرين: طلب الاختيار بين البلشفية والفاشستية، يقول، هو بمثابة طلب الاختيار بين G. P. U والغستابو[78] (Gestapo)».

نفهم بسهولة أن رورتي يستطيع أن يكتب:

«إذا لم يكن سيدني هوك ولا ديوي قد انوجدا، لكان المثقفون الأميركيون اليساريون في سنوات الثلاثينيّات قد انخدعوا من قبل الماركسيين، كما حصل مع نظرائهم الفرنسيين والأميركيين ـ اللاتين. للأفكار جمال وحسن النتائج»[79].

وأن يستنتج رورتي:

«الجماعة الديمقراطية التي كانت تسكن أحلام ديوي كانت جماعة [..] حيث كلّ واحد داخلها يفكر بأن التضامن الإنساني هو ما يهم

---

(77) «The Significance of the Trosty Trial,» *International Conciliation* (February 1938), p. 59.

ظهرت هذه المقابلة لأغنس إرنست مير (Agnes Ernst Meyer) بداية في **الواشنطن بوست** في 19 كانون الأوّل/ ديسمبر سنة 1937 مع العنوان: «John Dewey, Great American Liberal Denounces Russian Dictatorship».

(78) «Why I am not a Communist,» *Modern Monthly* (April 1934), pp. 135-137.

(79) Cometti, ed., *Lire Rorty: Le Pragmatisme et ses conséquences,* pp. 274-275.

فعلياً، أكثر من معرفة بعض الأشياء التي ليست فقط إنسانية. وما يقربنا اليوم من هكذا جماعة ديمقراطية كلياً، دنيوية بالكامل، هو ما يبدو لي الآن النجاح الأكبر للجنس البشري. وبالمقارنة، حتّى كتب هيغل وبروست تبدو اختيارية، أوركيدية حشوية»[80].

في ما يختص بالإشارة إلى زهور الأوركيدي (Orchidées)، وكما أمكننا أن نفترض، فإن رورتي قد نشأ تحت نظرة الإعجاب لتروتسكي، إعجاب لا مثيل له إلا ذلك الذي كان يكنه لزهر الأوركيدي البري في جبال نيو جيرسي (New Jersey)، والذي كان يدّعي كونه الإنسان الوحيد الذي يعرفه، ويمكن قراءته في المقال المذكور. كما كان يخشى أيضاً ألا يكون تروتسكي قد قدّر اهتمامـ[ـه] [..] بهذه الزهور غير النافعة اجتماعياً»[81] وعمله على مشروع «للتوفيق بين تروتسكي وزهور الأوركيدي[82] هل أدركه فعلاً؟ ويمكن على الأقل التساؤل فيما إذا كان موقفه الغامض من ديوي لم يكن إسقاطاً لمشاكله الخاصة عندما نعلم أن ديوي، كان هو أيضاً من هواة زهور الأوركيدي التي نوه بتربيتها مترجمه الياباني يوشيو ناغارو (Yoshio Nagaro) وكان قد دربه عليها في نهاية سنوات العشرينيّات.

ب ـ الأمل بدلاً من المعرفة

من هذين الاستشهادين لرورتي، وإذا أردنا التمسك جيداً بأن «للأفكار جمال وحسن النتائج»، وبأن حلم ديوي هو «التضامن الإنساني أكثر من معرفة بعض الأشياء التي ليست فقط إنسانية، هو المهم

---

(80) المصدر نفسه، ص 276.
(81) ص 258.
(82) ص 259.

فعلياً». نفهم بأن الذرائعية الجديدة لرورتي هي الجوهر نفسه لفلسفة ديوي، على الأقل هي الفلسفة التي عبر عنها رورتي في عمله الأخير المكتوب بالفرنسية: **الأمل بدلاً من المعرفة ـ مدخل إلى الذرائعية** (*L'espoir au lieu du savoir - Introduction au pragmatisme*). وفيه يدافع رورتي (1) عن حقيقة لا صلة لها بالواقع (2) عن عالم من دون مواد ولا جوهر (3) عن أخلاق من دون التزامات عامة.

الغموض الذي كان قد قادنا للتكلّم عن الذرائعية القسرية عند رورتي، لم يتبدد كلياً، كما سنرى ذلك، لكن يمكن شرحه إذا أعدنا موضعة الأسئلة في النقاش الفلسفي الأميركي بين المتمسكين بالذرائعية الكلاسيكية والذرائعية الجديدة التي أدخل رورتي فيها دونالد دافيدسون (Donald Davidson). وفي حين تتحدث الذرائعية الكلاسيكية عن «التجربة»، والذرائعية الجديدة عن «اللغة»، وتحاكم الذرائعية «الطريقة العلمية»، ولم يكن عند الذرائعية الجديدة بعد كون (Kuhn) العلاج، فهل هذا مبرر كافٍ لرفضها من جديد؟

الحقيقة

يرد رورتي بطريقة يتخلى فيها حتى عن مفهوم الحقيقة:

«ليس الهدف من البحث العلمي، أو أي بحث آخر، هو الحقيقة لكن في الغالب الاستعداد الأفضل للبرهنة، الاستعدادَ الأفضل لمعالجة الشكوك التي تحيط بما نقوله، إما بدعم ما كنا قد سبق وقلناه، أو بالعكس، أن نقرر قول شيء آخر مختلف قليلاً. المشكل مع الحقيقة، هو أننا لن نعلم بأننا توصلنا إليها حتّى إذا، في الواقع، كنا قد سبق وأدركناها، لكن نستطيع أن نسعى إلى تبرير متزايد ومستمر، إلى تسكين لعدد متنامٍ من شكوكنا»[83].

(83) ص 117.

نفهم رورتي بشكل أفضل إذا قابلنا، كما فعل هو بين الذرائعية الكلاسيكية والذرائعية ـ الجديدة:

«وقد صرح البعض، من أمثال جيمس بيرس وبوتنام، بأنه كان ممكناً الاحتفاظ بمعنى مطلق لكلمة «صحيح» بإعطائها معنى «التبرير في موقف مثالي» ـ هذا الموقف الذي كان يسميه بيرس «نهاية البحث». آخرون مثل ديوي (ودافيدسون الذي كنت أسانده)، أشاروا إلى أنه لا يوجد شيء مهم ليقال عن الحقيقة، وبأن الفلاسفة عليهم أن لا يتخطوا التبرير. وهو ما كان يسميه ديوي «المصداقية المكفولة»[84].

لكن هذا، أبعد ما يكون عن إدانة **التحقيق** الديوي، والتبرير واضح فيه:

«لا يوجد شيء في العالم عن الطبيعة أو حدود المعرفة الإنسانية وأيضاً عن الرابط ما بين التبرير والحقيقة. وإذا لا يوجد شيء نقوله عن هذه النقطة الأخيرة، ليس بسبب كون الحقيقة غير زمنية والتبرير زمني، لكن لأننا نقابل الصحيح مع ما هو ببساطة مبرر كما نقابل المستقبل الممكن بحاضر واقع»[85].

العالم

الذرائعية، بحسب ديوي ورورتي، هي ضدّ ـ جوهرية:

«تؤكد الضد ـ جوهرية بأن إقامة تمييز بين الأشياء التي تشكل علاقات وهذه العلاقات بحصر المعنى ليست إلا طريقة أخرى للتمييز بين ما نتكلم به وما نقوله عنه»[86].

«لم يشكّ قطّ من هم مناهضون للجوهرية بأن الأشجار والنجوم كانت موجودة حتى قبل ذكرنا قضايا عن الأشجار والنجوم، لكن واقع أنّها

---

(84) ص 33.

(85) ص 46.

(86) ص 74.

بادئ ذي بدء موجودة لا يساعدنا في شيء عندما نفتش عن معنى للسؤال: «أليست الأشجار والنجوم هي خارج العلاقات التي لها مع الأشياء الأخرى، خارج القضايا التي نذكرها في ما يختص بموضوعها؟»[87].

علم الأخلاق

ينجم علم الأخلاق عند رورتي من موقفه المضاد للجوهرية. فهو يرفض كلّ التزام عام. يستند رورتي دائماً إلى ديوي، والذي باسمه يضيف هنا ما ينسب لإحدى أنصار الحركة النسوية، وقد نوهنا إليها سابقاً، آنيت باير[88]، حيث كان إسهامها الشخصي مزدوجاً: وهو يشدد على استمرارية اللغة والأخلاقية ويؤسس «المثال» الأخلاقي على قدرة الخيال.

يرفض رورتي، مثل ديوي التمييز بين المناقبية والحذر، اللتين تناولهما كَنْت في معارضته بين الالتزامات غير المشروطة والقطعية، والالتزمات المشروطة والافتراضية. ويعتبر كَنْت مع ديوي، بأن «الفلاسفة الذين أقاموا تمييزاً بين عقل وتجربة، أو بين أخلاقية وحذر، صنعوا ازدواجية ميتافيزيقية» على درجة مشاكل مهمة من الاختلاف وخلال ذلك، «أسسوا لأنفسهم مشاكل مصطنعة أكثر من كونها لا يمكن تذليلها»[89].

«مفتاح المماثلة عند ديوي بين اللغة والمناقبية، لأنه لم ينوجد الوقت الحاسم حيث اللغة توقفت عن كونها تسلسل ردات فعل على سلوك

---

(87) ص 77.

(88) Annette Baier, *Postures of the Mind* (Minneapolis: University of Minnesota, 1985).

(89) ص 105.

الكائنات البشرية الأخرى لتصبح ممثلة للواقع. وأيضاً، لم ينوجد الوقت المحدد حيث التفكير العملي توقف عن أن ينهض من الحذر ليصبح بنوع خاص أخلاقياً، لم يكن من لحظة حيث توقف أن يكون نافعاً ليبدأ ممارسة سلطة»(90).

هو يرفض أيضاً، مع آنيت باير، التمييز بين عقل وشعور، فكر وأحساس. لا تستند آنيت باير إلى ديوي لكن إلى هيوم، «فيلسوف النساء»، لأنّه أراد «وضع الشعور، وحتّى العاطفة، في قلب الضمير الأخلاقي»، فهي تلتقي أحياناً مع ديوي، كما أشار رورتي إلى ذلك، بإحكام عندما شبهت الالتزام الأخلاقي بالعادة:

«[1] لا مكان لنظرية أخلاقية لتكون أكثر فلسفة وأقل التزاماً من المداولة الأخلاقية، والتي لن تكون ببساطة عرضاً لعاداتنا، ولأنماط تبريراتنا، للانتقاء، للاحتجاج، للثورة، للاتفاق وللحل»(91).

تلتقي معه أيضاً عندما ترفض أسطورة الأنا في الذات مقابل الأنا من أجل الذات: أنا ـ عقل، سيد أو، حسب هيوم وباير، عبد (لـ) أنا ـ هوى(92).

هذه مواقف اختزالية أدّى فيها رورتي ظاهرياً دوراً تحريضياً عندما يدعم في ما يختص بالحقوق غير المشروطة للإنسان «بأن لغة حقوق الإنسان ليست أكثر ولا أقل نعتاً لجنسنا البشري من لغة تشدد على نقاوة العرق والدين»(93).

لقد كان ديوي قد تهرب من الاختزالية بإعطائه الأوّلية للواجب على الكائن. وتهرب رورتي من ذلك بتركه المستقبل للخيال:

---

(90) ص 104.

(91) ص 107.

(92) ص 108 وما يليها.

(93) ص 125.

«تخصيصاً، لن ننظر للتقدّم الفكري والتقدّم الأخلاقي كتدرج نحو الصحيح، الجيد أو العادل، لكن كتوسع للقدرة التخيلية، فالخيال بالنسبة لنا، هو النقطة المولدة للتطور الثقافي، هو القدرة التي ـ من زمن السلام والازدهار ـ عملت من دون مهادنة لجعل مستقبل الإنسان أكثر غنى من ماضيه. الخيال هو في الوقت نفسه المنبع لصور علمية جديدة للعالم الفيزيقي ولمفاهيم جديدة لجماعات ممكنة»[94].

في ما يختص بالمستقبل، يغلب التواضع على التنبؤات، حتّى لو كانت علمية:

«مفهومي في هذا العمل الحاضر هو مضاد للعمومية، بالمعنى، حيث هي مثبطة لتجريب وصياغة تعميمات تغطي كلّ الأشكال الممكنة للوجود. والأمل بمستقبل أفضل لا يمكن تخيله بعد شبيهاً بالحاضر، هو أمل لن يكون أي تعميم، مصاغ حالياً في ما يخصه، وافياً بالمرام ليفيه حقه»[95].

ج ـ ريتشارد رورتي والفلسفة الأوروبية

رورتي هو واحد من الفلاسفة الأميركيين القلائل الذين استندوا إلى الفلسفة الأوروبية لدعم أطروحاتهم الذرائعية. ويجب لفت النظر أيضاً إلى أن الفلاسفة الألمان مثل يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) وكارل ـ أوتو آبل (Karl-otto Apel)، والفلاسفة الفرنسيين مثل ميشال فوكو (Michel Foucault) وجاك دريدا (Jacques Derrida)، الذين أشار إليهم رورتي بطيبة خاطر، قد خضعوا لتأثير الذرائعية، لا سيما ذرائعية بيرس خاصة ما عدا فوكو الذي كان أقرب من ديوي. العملية إذاً كما في المرآة، حيث وجد رورتي نفسه عند البعض والبعض الآخر.

---

(94) ص 127.

(95) ص 149.

آبل وهابرماس

يتفق رورتي مع هابرماس «في تأكيد الخاصية اللغوية للعقلانية، لكنه يرفض العمومية»[96]. وبما أنّه يرفض الذرائعية المتعالية لكارل ـ أوتو آبل، هذه «الفكرة المزعجة» التي قادت آبل وهابرماس إلى خلق نوع جديد من وجهة نظر صورية ستمكننا أن نفعل ما فعله كَنْت في عصره، وأن نتجنب الوقوع أكثر في العلموية منها في التاريخانية»[97].

ديريدا

في مقال حيث التزم المدافعة عنه، يتساءل رورتي إذا «ما كان ديريدا فيلسوفاً متعالياً» كما يظن البعض. لقد كشفت كتابات ديريدا الميل المحاجي الذي أسف له، والذي يتقاسمه ديريدا مع هابرماس وكل التقليد الفلسفي الغربي. كان رورتي يتمنى أن يرى في ديريدا اسمانياً مثل فيتغنشتاين في مرحلته الثانية، ومثله هو نفسه، وهو ما يقدره جيداً. بين ديريدا المتعالي، الذي وجد بعض «الحقائق الفلسفية» التي يتهافت التاريخيون إلى تقنينها وتلخيصها، و«الديريداوية»، لا يتردد رورتي، فهو مع ديريدا «الغامض»[98].

فوكو

بين **الكلمات والأشياء** (*Les Mots et les choses*) **وأركيولوجيا المعرفة** (*L'Archéologie du savoir*)، قرأ ميشال فوكو المحللين الإنجليز **والمنطق** (*Logique*) لجون ديوي. سريعاً، وبوضوح منذ

---

(96) ص 149.

(97) Richard Rorty, *L'Homme spéculaire = Philosophy and the Mirror of Nature*, l'ordre philosophique, trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris: Ed. du seuil, 1990), p. 379.

(98) Richard Rorty, «Is Derrida a Transcendental Philosopher?,» in: *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 119-128.

أيار/مايو 1967، نوى فوكو أن يأخذ المنعطف التحليلي ـ الذرائعي. وقد كتب في الواقع في هذا التاريخ: المحللون الإنجليز يبهجونني بما يكفي: فهم يسمحون بأن نرى جيداً كيف يمكن أن نقوم بتحاليل لبيانات غير لغوية: معالجة البيانات في سيرها. لكن بماذا، وبالنسبة لماذا يتم العمل، أبداً لا يدعونها تظهر، سيتوجب على ما يبدو التقدّم من الناحية هذه»[99]، فعلم أركيولوجيا المعرفة هو الإيحاء الذرائعي ـ الذرائعي «ليس بالمعنى كما عند جيمس، ولا بالمعنى كما عند بيرس، لكن بمعنى فلاسفة اللغة العادية وكما عند ديوي.

وكما كان يوجد اثنان ديوي ـ ديوي مؤلّف **المنطق ـ نظرية التحقيق** (*Logique - théorie de l'enquête*) سنة 1938، ذرائعي تجريبي مختلط بين الهيغلية والداروينية، وديوي الناطق باسم الضمير الليبرالي الأميركي، الذي ترأس المرافعة المضادة لتروتسكي في مكسيكو سنة 1937 ـ كان يوجد اثنان فوكو. هل من المستغرب عندئذٍ لفيلسوف أميركي مثل رورتي المتنكر للفلسفة التحليلية ومخترع «الذرائعية الجديدة» أن يستطيع دعم فكرة أن فوكو هو «نسخة جديدة من جون ديوي؟»[100]. وفوكو هو أوّل من تأثر بديوي لجهة الطريقة الجديدة لأركيولوجيا المعرفة: التحليل الذرائعي الذي يجاوب على السؤال «بماذا وبالنسبة إلى ماذا» تعمل البيانات؟[101]. ويمكن أن نقرأ في المنطق عند ديوي:

---

(99) *Michel Foucault, dits et écrits*, textes réunis et présentés par Daniel Defort et François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), vol. 1, chronologie, p. 31.

(100) Richard Rorty, «Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault,» in: *Essays on Heidegger and Others*, p. 193.

(101) نعود إلى تحليلنا عن أركيولوجيا المعرفة: «ما هو القول؟» (Qu'est ce qu'un enoncé?).

صدر في: *The Journal of the History of Philosophy* (1972), pp. 495-502.

«أمام القراء النتائج الجاهزة للاستعمال في التقصي الاستدلالي. وإذا كان عند المؤرخ خيال درامي، يظهر الماضي بالنسبة للقارئ وكأنه حاضر. كما تبدو المشاهد وسرد المراحل كما لو أنّها حية مباشرة بدل من كونها بناءات استدلالية. ويحصل القارئ على نتائج كما يقدمها له المؤرخ وكأنها مباشرة، تقريباً أكثر مما يفعله عند قراءته لقصة جيدة البناء [..] كتابة التاريخ هي حالة حكم بمعنى حلّ من خلال وسيلة التقصي لموقف إشكالي [حاضر]»[102].

كما ديوي، يسمي فوكو هذا «تاريخ الحاضر».

أما فوكو الآخر، يكتب رورتي، «فيقول لنا إن الديمقراطيات الليبيراليّة يمكنها القيام بأفضل عمل إذا توقفت عن البحث عن مبررات عامة، إذا توقفت عن الاحتكام لمفاهيم مثل العقلية والطبيعة الإنسانية واكتفت باعتبار نفسها كتجارب اجتماعية واعدة»[103].

«أعتقد بأنه على السؤال: عن ماذا تدافع؟ كان فوكو يجيب: أنا معكم بصفة خاصة، بصفتي فيلسوفاً، أتصرف من أجلي أنا نفسي محاولاً تحقيق ذاتي، وهي مهمتي وليست مهمتكم. لن أعطيكم أسباباً فلسفية لوجودي من أجلكم في المسائل العامة، لأن مشروعي الفلسفي هو مشروع خاص لا يقدم لا مشروعاً ولا تبريراً من أجل أعمالي السياسية»[104].

لا تستدعي الأسباب العامة أي نظرية فلسفية من أي نوع كانت، خلا أنه يمكن لأي نظرية أن تتلاءم معها. وكما يقول أيضاً رورتي: «يمكن أن يكون الفرد إنسانياً، من دون أن يكون إنسياً».

---

(102) John Dewey, *Logique: La Théorie de l'enquête*, présentation et trad. de Gérard Deledalle (Paris: Presses universitaires de France, 1993), pp. 309-310.

(103) Rorty, «Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault,» in: *Essays on Heidegger and Others*, p. 198.

(104) المصدر نفسه. هذا فعلياً ما جاوبني به فوكو عندما طرحت عليه السؤال نفسه سنة 1969.

وجد فوكو نفسه، ولا نقول: وضع نفسه، في الموقع الذي يسميه رورتي موقع «فارس الاستقلال الذاتي».

«ما يعني بأنه كان، بالإضافة إلى أشياء أخرى، سواء أرادها أم لا، مواطناً نافعاً لبلد ديمقراطي- مواطناً أعطى أفضل ما عنده ليجعل مؤسسات بلده أكثر إنصافاً وأكثر قبولاً»[105].

هل كان ممتناً من عمله؟ يتساءل رورتي الذي يبدو مشككاً بالأمر، في الواقع يعتقد رورتي بأنه إذا وضعنا جانباً «مناهضته الحميدة للديكارتية» وإنسيته، نجد جزءاً كبيراً من عمله صعب الاستعاب، خصوصاً «كلّ خبرياته عن اليونانيين».

3 ـ الذرائعية المعرفية: بيرس من دون قابلية الخطأ؟

أ ـ من الفلسفة التحليلية إلى الأصولية: غودمان وبوتنام

لقد أثار رورتي من الذرائعية التقليدية سمة من السمات: التعددية التي تدعم أخذ المواقف المعرفية، لعل من توماس كون (Thomas Kuhn) وبول فايرابند (Paul Feyerabend)، ولدرجة اللامعقول بالنسبة لهذا الأخير، ولمبدأ آمن إذا ما فتح النقاش. سمات أخرى للذرائعية، تلك التي لا يتشارك بها بالتأكيد رورتي كالواقعية، سواء أكانت مختبرة على الطريقة الديوية أو شبه أنطولوجية «على طريقة بيرس، والتي وجدت تعبيراً آخر عند علمويين اثنين أميركيين: نلسون غودمان (Nelson Goodman) وهيلاري بوتنام (Hilary Putnam). السؤال المحوري على علاقة بالأسس: العلم، وبالنتيجة، الفلسفة، هل هما اسمانيان أو واقعيان؟ الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية كانتا اسمانيتين. وما تبقى يضع رورتي ضدّ الباحثين

(105) المصدر نفسه.

الأصوليين[106]، لكن بيرس وديوي كانا أيضاً من هذا الاتجاه، لأن واقع الشيء لم يكن موجوداً: إنّما يجب العمل لإيجاده.

غودمان

لقد قاد تحول نلسون غودمان إلى الذرائعية إلى أن يطرح على نفسه السؤال وأن يحاول الإجابة بتعابير لم يتنصل منها بيرس، لأنه من جهة، كما فعل بيرس، هاجم اللغز القديم للاستقراء الذي حول هيوم إلى الريبية: من جهة أخرى، لأن الحل الذي أوجده، وهو المشابه بشكل قوي للحل الذي اتبعه بيرس، قد أنقذه، كما أنقذ بيرس من الريبية، بالطريقة غير المباشرة للتعددية المكفولة من جماعة الباحثين»[107]. كون غودمان ادعى أنّه «نسبوي» و«لاواقعي» يفهم من خلال مروره بالفلسفة اللغوية. ويجب أن لا يُرى في ذلك مجاهرة شكلية بالعقدة الدينية وبالرأي السياسي. وحده تقعيد الاستنباط الذي يعلل من خلال حلّ عملي للألغاز والذي يوجد الآن بفضل اهتمام غودمان ورعايته.

كتاب غودمان عن الاستقراء **الحدث، الوهم والنبوءة** (*Fact, Fiction and Forecast*)، الذي ظهر سنة 1954، والذي أصبح كتاباً نموذجياً معاصراً، كما يقول هيلاري بوتنام في مقدمة[108] الطبعة

---

(106) يمكن قراءة حول هذا السؤال: Joseph Margolis, *Pragmatism without Foundations* (Oxford: Blackwell, 1986).

(107) Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett, 1978).

(108) هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) مقدمة إلى نلسون غودمان: *Fact, Fiction and Forecast* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983), p. VII.

ترجمة فرنسية صدرت في فرنسا بفضل مارتن أبرام (Martin Abram) تحت عنوان: *Faits, fictions et prédictions* (Paris: Editions de minuit, 1985).

الرابعة سنة 1983. وقد عدل غودمان نصه في كلّ طبعة ليرد على الأسئلة العديدة التي أثارتها نظريته. كان هيوم يتساءل بأي حجة، بأي حقّ، على أن ما نستنتجه من خلال حالات ملاحظة سابقاً يستمرّ كونه صحيحاً بالنسبة لحالات لم تتم ملاحظتها: يرد غودمان بأن كلّ ما نستطيع قوله في ما يختص بأحداث لم تتم ملاحظتها من خلال اعتمادنا على بعض مجموعات من الملاحظات التي هي مبررة.

تحتم مسألة تبرير الاستقراء تحديد الاستدلالات التي هي صالحة والأخرى غير الصالحة. وهي لا تختلف عن الاستنتاج: تثبت الصلاحية من خلال المطابقة مع القواعد. كيف سيتم ذلك بالنسبة للاستقراء حيث يجب أن تعلل القواعد بحل عملي للألغاز؟

يوضح غودمان موقفه بعرضه ما يسميه الرافعة المفارقة (grue paradox، والتي نترجمها بـ «مفارقة (veu)»، أو بمسند إليه جديد «(veu)»، يعرَّف بأنه يطبق «على كلّ الأشياء المتفحصة قبل زمن t فقط في الحالة حيث الأشياء كلها خضراء، والأشياء الأخرى فقط في الحالة حيث كلها زرقاء». «أخضر» و«أزرق» هما حتماً يتحددان ببعضهما البعض مع «(Veu)» و«(blert)» (أزرق قبل t أو أخضر بعدها). هكذا «أخضر» هو كلّ ما هو Veu قبل t، وblert بعدها. المسألة هي أنّه إذا تمّ تفحص بعض أحجار الزمرد (لونها أخضر مع قليل من الازرقاق) قبل t، تكون في الوقت نفسه هي «خضراء» وveues. لماذا اختيار هذه الفرضية: «كل أحجار الزمرد هي خضراء، في حين أن الفرضية: «كلّ أحجار الزمرد هي Veues» (وبالنتيجة فلماذا تعتبر الواحدة وكأنها شبه قانون والثانية لا: لماذا واحدة قابلة للإطلاق والأخرى لا؟

لا يمكن التفلت من التناقض، يقول غودمان، إلا إذا ميزنا الفرضيات التي هي أشباه قوانين، عن الأخريات، لأن الفرضيات التي هي أشباه قوانين هي فقط مثبتة من خلال حجج إيجابية وتبرر بالنتيجة وجودها بالقوة.

لتعريف الخاصية شبه القانونية للفرضية وإيجاد جواب للغز الجديد، يقترح غودمان نظريته في «الانغراس». تكون الفرضية مقصودة إذا تمّ تبنيها بعد تحديد حقيقة بعض حججها، والبعض الآخر يجب تحديده. تتشكل الحجج الإيجابية، الصنف الظاهر أو الجلي، والحجج غير المحددة، الصنف الذي هو عبارة عن مخطط. وعندما تكون الفرضية تمتلك عدة حجج إيجابية، تكون «مدعمة»، وعدة حجج سلبية «مخروقة»، أما عندما لا تمتلك أي حجة غير محددة، فهي «مستنفذة». لذلك يعتبر تبني فرضية معينة إسقاطاً «فعلياً» (نقل من القوة إلى الفعل)، إذا كانت الفرضية مدعمة، غير مخروقة وغير مستنفذة.

ماذا يحصل إذا كان هناك فرضيتان في هذه الحالة متنازعتان، كما هي الحالة بالنسبة للمثل السابق «كلّ أحجار الزمرد خضراء» و«كلّ أحجار الزمرد هي Veues؟ (تعني خليط أخضر وأزرق) يجب عندئذ، وكما يقترح غودمان تبني الفرضية حيث الدعائم الأفضل انغراساً: «أخضر» هو أفضل انغراساً من Veu.

لا علاقة للانغراس مع الحقيقة فنحن لا نختار مثلاً الجملة «كلّ أحجار الزمرد هي خضراء» لأنها صحيحة، في حين أن الجملة «كلّ أحجار الزمرد هي Veues» تصبح خطأ. عندما تطلق فرضية، فهي بالضبط لأنها غير معروفة إذا كانت صحيحة أم خاطئة. وإذا كنا نعرف، لم نكن إذاً بحاجة إلى فرضية ولا يعود هناك سبب لوجود الاستقراء فالانغراس إذاً ليس شأناً للحقيقة، لكنه تطبيق لغوي.

ما يصفه غودمان هو ما كان يسميه بيرس الإبعاد، أوّل مرحلة من ثلاثة يشملها الاستدلال المنطقي. والإبعاد يقترح فرضية تطور الاستنتاج الشكلي ووضع الاستقراء التجريبي تحت التجربة فإذا كان الاختيار مقنعاً، تكون الفرضية مبررة بالنسبة لجماعة الباحثين «وإثباتها» يكون مضموناً كما كان يقول ديوي و«انغراسها» مؤمن،

يقول لنا غودمان، فالممارسة اللغوية ليست إذاً كافية. واللاواقعي ربما سيستطيع التوقف هناك، لأنه في مرحلة الإبعاد لا يتعلق الأمر إلا باختيار الفرضية، لكن عندما نصل إلى برهنتها، لا يعود بالإمكان التقاط اللاواقعية وحتّى تنغرس الفرضية «المخطط لها» يجب بداية على جماعة الباحثين أن يخضعوها للتجربة، لكن ليس للانغراس معنى الأساس. بالإمكان أن يكون المرء أصولياً و«نسبوياً» وواقعياً، فالانغراس يرجعنا إلى مبدأ الذرائعية، إلى تثبيت الاعتقاد وإلى المعتاد، لماذا تفضل جملة «كلّ الزمرد خضر» على جملة «كلّ الزمرد Veues؟ ليس بالتأكيد لأسباب شكلية، تتطابق مع مبادئ وقوانين الاستقراء، لكن ببساطة شديدة بسبب الاعتياد أو «الانغراس». لكن نقول، هل تتغير العادات؟ آه طبعاً! ولهذا يجب التمييز بين الإبعاد والاستقراء. ولم نعد نخطط اليوم للفرضيات نفسها كما في الأمس، لأن لنا عادات أخرى: الانغراسات قد تغيرت. وقد كتب بيرس:

«قد يلاحظ كيميائي ظاهرة مدهشة، فإذا جاهر بإعجاب كبير لمنطق مل (Mill) كما العديد من الكيميائيين. سيتذكر بأن مل يقول له إنه يجب عليه أن يعمل مستنداً إلى مبدأ، إنّه في الظروف نفسها بالضبط ستنتج ظواهر متشابهة. لماذا لم يذكر إذاً بأن هذه الظاهرة قد حصلت في ذلك اليوم من الأسبوع، وبأن الكواكب كانت قد أظهرت تمثلات شبيهة، وبأن ابنته كانت ترتدي ثوباً أزرق، وبأنه كان قد حلم بحصان أبيض في الليلة السابقة .. وهكذا؟ سيكون الجواب بأن الكيميائيين فعلياً كانوا في البداية يعملون حساب ظروف من هذا النوع، لكنهم حققوا تقدّماً»[109].

يحتم التقدّم في إخضاع النتائج للتجربة بأن يستنتج العالم

(109) 5.591.

فرضيات مخططة مسبقاً، ويتم ذلك من خلال الاستقراء، لكن الاستقراء كما هو لا يمكنه البرهنة إلا عن ما يخضع له ـ وما يخضع له لا يمكنه إلا من خلال الإبعاد في حدود (التي يساهم الاستقراء بتوسيعها تدريجياً) المعتقدات والعادات المغروسة[110]. من هنا التلاؤم الكامل لمضاد الأصولية للنسبية وللواقعية، على الأقل «للواقعية الذرائعية» لبيرس[111].

بوتنام

شدد هيلاري بوتنام في مقدمة كتاب غودمان على «الدوران الذرائعي» لفكر غودمان الذي انضم إليه، فهو يدعم ضمناً الإثبات الذي كان رورتي قد أقامه حول «النشأة الذرائعية» للفلسفة الأميركية. إلا أنّه لم ير فيها، كما رورتي، نهاية الفلسفة. العكس تماماً، فالذرائعية بالنسبة له هي التعبير عن الإشعاع الفلسفي على التطبيق في جماعتنا». كلا، الفلسفة لم تنته، يقول، لأنه لا شيء هناك [..] «يجب العمل على كلّ شيء»[112]، فما هو أفضل تعبير للمجاهرة بالعقيدة الذرائعية يمكن اقتراحه؟

يوجد بحسب هيلاري بوتنام، مفهومان للعقلانية. وهما يتطابقان مع وجهتي نظر فلسفيتين: خارجية وداخلية. ربما تكون الكلمات

(110) حول كلّ ذلك يمكن قراءة: James F. Harris and Kevin Hoover, «Abduction and the New Riddle of Induction in The Relevance of Charles Peirce,» *The Monist*, vol. 63, no. 3 (July 1980),

ومقالتنا: «L'Actualité de Peirce: Abduction, Induction, déduction,» *Semiotica*, vol. 45, nos. 3-4 (1983), pp. 307-313.

ونحن نعود في النصّ إلى الترجمة الفرنسية.

(111) مقدمة للطبعة الرابعة Hilary Putnam, *Fact, Fiction and Forecast*, p. IX.

(112) المصدر نفسه، ص XV.

فاشلة، لأنّها تعيدنا إلى الثنائية التي يرفضها بوتنام ، هذا يعني، أن الخارجية هو وجهة نظر الّله، وتدعم الداخلية السؤال «من أي مواد صنع العالم؟» «ولا معنى لها إلا من خلال وصف أو نظرية» على أنّه يوجد أكثر من نظرية أو وصف صحيح للعالم. فالحقيقة بالنسبة لوجهة النظر الداخلية هي نوع من إمكانية القبول العقلية (ممثلة). إنّها نوعٌ من الترابط المثالي لمعتقداتنا في ما بينها ومع تجاربنا كما تمثلت في نسق معتقداتنا، وليس تواصلاً مع «حالات لأشياء مستقلة عن الفكر أو الخطاب»[113]. على أن غودمان وبيرس قبله لم يقولا شيئاً آخر. «الذرائعية»، يحدد بوتنام: هي «اسم من بين أسماء تطلق على وجهة النظر الداخلية»[114]. ذرائعية انتمت أكثر إلى بيرس، بما أنّه يستوحي من كَنْت.

لقد أوصل التحليل لمفهومي العقلانية المتطابقين بوتنام إلى تبرير ترك الوضعية المنطقية واللجوء إلى الذرائعية. وتقتضي الحجة ضدّ الوضعية المنطقية برهنة أن هذه الوضعية تحتوي في ذاتها دحضها الخاص.

بالنسبة للوضعية المنطقية، أعطيت طرائق «التبرير العقلانية» من خلال قائمة أو قانون وصف الطريقة العلمية بشكل شامل. لقد أنهكت العقلانية «بالطريقة العلمية» كما أنهكت إمكانية التحقيق بهذه الطريقة المعنى، وحدد القانون أو القائمة «كلّ ما هو وليس هو مبين وله معنى معرفي»[115]. الجواب البداهي، يتابع بوتنام ، هو العمل على ملاحظة أن معيار معنى الوضعيين كان عبارة عن دحض ذاتي، لأن المعيار نفسه

---

(113) المصدر نفسه، ص 61. انظر Hilary Putman, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(114) ص 62.

(115) ص 121.

ليس لا: أ ـ «تحليلي» [..]، ولا: ب ـ تجريبي حقيقي»[116].

لا تنحصر قيمة الحجة فقط بالنسبة للوضعية المنطقية، لكن بالنسبة لِكُلّ نظرية حيث المعنى الشكلي ليس له من الشكل غير الاسم، «لأن أشكال التحقق [..] كانت قد تأسست من خلال المجتمع [..]»[117]. وهذا لا يعتبر، بالرغم من المظاهر، نقداً يطاول الذرائعية أكثر من الوضعية المنطقية لكن، على العكس، تشهيراً بالوهم الشكلاني الذي يوجد في كلّ موقع فوضوي وعلى علاقة بالعلموية، بصورة خاصة في النظرية اللاقياسية عند كون وفايرابند. القول بأن غاليليو (Galilée) كان لديه مفاهيم «لاقياسية» مع التي لدينا ليصفها بالتالي في التفاصيل، يعني كونها كلياً متفككة»[118]. ليست نسبية الخطابات العلمية (أو غيرها) هي التي اتهمت، لكن الوهم بالتفلت منها من خلال تبريرها. هذا ما يلاحظه فيتغنشتاين، بحسب قول بوتنام.

«[..] يستطيع الفلاسفة إيجاد مئة تبرير معرفي مختلف للقول «لا تنبت الهررة على الأشجار» ـ لكن ولا واحد من هذه التبريرات لديه كنقطة انطلاق شيئاً ما أكثر ثباتاً (بالمعنى المؤسساتي لكلمة «ثبات» بالتأكيد) بالنسبة لكون الهررة لا تنبت على الأشجار»[119].

ب ـ علم الأخلاق بعد ـ التحليلي (Postanalytique) والتماسك: رولز (Rawls) ونوزيك (Nozick)

حجة بوتنام هي، كما يقول هو نفسه، «مناورة رابحة» و«تحمل

(116) ص 122.

(117) ص 122.

(118) ص 131.

(119) ص 123.

في ذاتها درساً في الوضعية المنطقية»[120]. وإهمالها يؤدي إلى الفوضى، ليس فقط في فلسفة المعرفة، لكن في الأخلاق. ليس ما هو أكثر وضوحاً في هذا المجال من المشادة بين روبرت نوزيك (Robert Nozick) وجون رولز (John Rawls) المتعلّقة بالعدالة وبصورة خاصة العدالة الاجتماعية. للتذكير بالأحداث: سنة 1971 عرض جون رولز مفهوماً عن العدالة[121] (A Theory of Justice) الذي قابله روبرت نوزيك بعرض آخر سنة 1974[122] *Anarchy, State and Utopia*. جون رولز هو الوضعي المنطقي الذي ترك التحليل الدلالي للخطاب الأخلاقي والسياسي، ليس من أجل الذرائعية، لكن من أجل الإرث الأخلاقي الأوروبي الكبير. عمله كان تكملة لأعمال المنظرين الإنجليز الكبار أمثال: جون لوك (John Locke)، توماس هوبز (Thomas Hobbes)، جون ستيوارت مل (John Stuart Mill)، وهـ. سايدويك (Henry Sidgwick). على أن كتاب **نظرية العدالة** (*Théorie de la justice*) ليس عملاً جدلياً. هو عارض بالتأكيد النفعية، لكن بكثير من الأدب، كما أنّه لم يهمل كلياً الحدسية، فظهر وكأنها «حدسية معتدلة». نظريته متحررة، وهي تقترح نوعاً من العقد الاجتماعي للمجتمع اليوم كما هو، لكن تطلب منه أن يكون

---

(120) ص 122.

(121) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971); (Oxford University Press, 1972), and *Théorie de la justice = A Theory of Justice*, trad. de l'américain par Catherine Audard (Paris: Ed. du seuil, 1987).

عن رولز يمكن قراءة: Norman Daniels, *Reading Rawls- Critical Studies of Theory of Justice* (Oxford: Blackwell, 1975).

(122) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), and *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Edited with an Introduction by Jeffrey Paul (Oxford: Blackwell, 1982).

متماسكاً من دون أن يكون متصلباً. ويجب أن يضمن المجتمع العدالة، للجميع، لكن يمكن التساهل بالعدالة شريطة أن لا تؤذي الأقل حظوة من الناس.

هذه هي عدالة «الجنتلمان» لـ «اللاعب الجيد» البريطاني، التي يظن رولز أن بإمكانها التأقلم أكثر مع الاشتراكية منها مع الرأسمالية. هي نظرية تعاقدية، يرتكز تبريرها الوحيد الظاهر على عقد بين المؤلّف وقارئه: «في ما يختص بأهداف هذا الكتاب، وحدها المفاهيم التي تتعلق بالمؤلّف والقارئ هي التي لها أهمية»[(123)]. يتخيل رولز أنّه قد انتقل من التحليل اللغوي إلى الإثبات التجريبي للأحداث، الأمر يتعلق إذاً ببساطة باتفاق الآراء حول الأحداث، كما كتبه ريتشارد ميرفين هار (Richard Mervyn Hare) إذ هو وعدد كبير من القراء الذين يقاسمونه إجماعاً مريحاً في أحكامهم المتعلّقة، هو وهم معه يظنون أنّهم يمثلون «الناس بشكل عام» ويتبادلون التهاني كونهم توصلوا إلى الحقيقة.

وهكذا، فإن تعابير مثل «مدرك أو عاقل ومقبول بالإجمال» [..] هي غالباً مستخدمة من قبل الفلاسفة بمثابة حجة»[(124)]. وما يعيدنا إلى انتقاد بوتنام: الاعتراف العام لموقع «النظرية العلمية الخصبة جداً»، بدقتها المرجحة، تشرف، تشهر، وتدعم صور المعرفة ومعايير العقلية المصانة من خلال ثقافتنا»[(125)].

بالنسبة إلى نوزيك، يجب مساندة الليبيراليّة في العمق إذا كنا فعلاً متماسكين، فليس من العدل أن نفرض على أولئك الذين

---

(123) ص 75.

(124) R. M. Hare, «Rawls'Theory of Justice,» in: Daniels, *Reading Rawls- Critical Studies of a Theory of Justice*, p. 82.

(125) ص 75.

توصلوا إلى الملكية حداً وكذلك على حقهم في الملكية لإعادة توزيع ثرواتهم بحسب مخطط وضع من قبل الدولة. ولا يمكن تحقيق العدالة للجميع إلا إذا امتنعت الدولة عن التدخل، فقط دولة الحد الأدنى هي التي تتناغم مع العدالة. لا شيء يمنع العمال من الاستيلاء على وسائل الإنتاج وأن يصبحوا رأسماليين، شريطة أن يتحملوا مسؤوليتها مع الأخطار، من دون مساعدة الدولة التي تكفل وصولهم إلى الملكية. لم تصمد نظرية عدالة الفوضى لنوزيك ولا حتّى أمام «مناورة» بوتنام: هي مدحضة ذاتياً. ولم تبرئ نفسها بصورة أفضل مما فعلته نظرية رولز ما عدا اعتبارها أن طموحات الطبقة هي تبريرات كافية. ما ينقص هاتين النظريتين بشكل قطعي، واللتان لا تختلفان الواحدة عن الأخرى، هو فلسفة «الأمل الاجتماعي» التي ينتسب إليها رورتي ـ ليست فلسفة «الحانوتيين» التي يقترحونها علينا، لكن هذه الفلسفة الذرائعية للديمقراطية التي أعدها جون ديوي، حيث الغاية لا تبرر الوسائل، لكن حيث تنتج الوسائل غايات تضعها تحت التجربة.

كون علموية القرن التاسع عشر بالية لهو حدث. لقد تحطمت الوضعية المنطقية التي لم يحتفظ منها إلا بالتعبير الشكلي على صخرة الوقائع، فهل هذا عذر كاف للتشبث فقط بوقائع مادية؟ ألا يبقى الأمل الاجتماعي الذي في تحقيقه ـ حتّى لو كان فقط إقليمياً ـ لا يمكن أن يعهد به إلا إلى العقل؟ ماقبلياً بالنسبة إلى العقل؟ بالتأكيد لا، لأن العقل هو عقل الطبقة، كما يشهد على ذلك «الإنسان الخاضع للنظام» لرولز و«الفوضوي» لنوزيك. العقل المتلمس إذاً، للعقل الذرائعي، التجريبي والديمقراطي الذي هو طريقة (ليس نموذجاً مثالياً ولا حدثاً تجريبياً)، قابل للخطأ بالتأكيد مثابر في الانطلاق؟ ليذهب إلى أين؟ لا يعرف، لكن إلى خدمة الناس هذا هو جوهر الذرائعية المدونة ما بين السطور في ذهن الفلسفة الأميركية.

ج ـ في الفلسفة الذرائعية: ساندرا روزنتال

أن تكون الفلسفة الأميركية هي في الجوهر ذرائعية، فهذا ما نأمل أن نكون قد عبرنا عنه وبرهنا عليه. بعض مؤرخي الفلسفة الأميركية، من أمثال هربرت شنايدر (Herbert Schneider) وماكس فيش (Max Fisch) كانا قد تنبها لذلك باكراً جداً[126]، لكن من الخارج على ما يبدو. اليوم إذاً يحصل هذا من الداخل، حيث الفلاسفة الأميركيون يعيشون هذا النموذج الجديد الذي نصفه «بالذرائعي» لاستعادة التعبير المستحدث لبيرس، لأن هذا النموذج الذرائعي الجديد يصاغ كشفياً بتعابير قطعية بيرسية. فيلسوفة أميركية هي ساندرا روزنتال وصفت بإعجاب، في كتاب صدر حديثاً تحت عنوان **الذرائعية التأملية** (*Speculative Pragmatism*) كفيلسوفة وليس كمؤرخة (لكن ضمن الاحترام المتشدد للنصوص) هذا النموذج الذي هو في الوقت نفسه خلاصة الفلسفة الكلاسيكية الأميركية وبنية ونموذج الفلسفة الأميركية التي تصنع نفسها[127] فتكتب:

«بالرغم من كون بيرس الذرائعي الأميركي الوحيد الذي يطور

---

(126) Herbert Wallace Schneider, *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1946); Max H. Fisch, «The Classic Period in American Philosophy,» in: Max H. Fish, ed., *Classic American Philosophers: Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead; Selections from Their Writings* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1951), pp. 1-39

(127) Sandra B. Rosenthal, *Speculative Pragmatism* (Amherst: The University), 1986 of Massachusetts Press,

انظر أيضاً لساندرا روزنتال: *The Pragmatic A Priori: A Study in the Epistemology of C. I. Lewis* (St. Louis: W. H. Green, 1976), and *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism* (Albany: NewYork, State University of New York Press, 1994).

ظاهرياً مجموعة من المقولات ليميز ما ورائياً العالم [..] الذي تولد فيه التجربة وتتطور، نجد الذرائعيين الآخرين، مهما كانت مصطلحاتهم، ينسبون إلى العالم الخصائص المتمثلة من خلال المقولات البيرسية الثلاث. كلّ الذرائعيين [..] كلّ فهم وحسب مصطلحاته الخاصة ـ أعدّوا سيرورة ماورائية (Process Metaphysics) يمكن وصفها بتعابير مقولات أوّلية، أو: نوع، تنوع، عفوية، وحدة، إمكانية، أو تفاعل، ارتكاس (Over againstness)، صدمة، حضور، فعلية، وجود، انقطاع (Discrteness). وثلاثية ميل ـ تنظيم (Dispositional- tendencies) وجود بالقوة، أحوال منظمة (lawful) للسلوك»(128).

الإثباتات النصية لهذا النموذج ليست بقليلة. بداية النصّ غير المقدر لجيمس حيث يظهر النموذج ببداهة. لقد أشرنا ودرسنا منذ بعض السنين، بعداً ظاهراتياً لفكر جيمس، وبصورة خاصة ما يتعلق بمبادئه في علم النفس سنة 1890. وشددنا خاصة على الميزة الهوسرلية لهذه الظاهراتية. بالنسبة لنا، نحن نتمنى استخراج مظهر آخر لهذه الظاهراتية، لكن مظهر بيرسي (peircien) في مقالة سنة 1885 بعنوان **وظيفة المعرفة** (*La Fonction de connaissance*) قد أعيد إنتاجه في فكرة الحقيقة سنة 1909. كان بيرس قد توصل إلى خلاصة أنه يوجد ثلاث فئات أساسية على علاقة ببعضها البعض: (1) **الأولى**: فئة النوعية والمشاعر، (2) **الثانية**: فئة العلاقة الذي سيحولها إلى فئة ارتكاس عندما سيستخلص النتائج من استبدال منطق العلاقات بمنطق الإسناد الأرسطوطاليسي، (3) الثالثة: فئة التوسط أو الفكر.

«تأتي في **الدرجة الأولى** «الأوّليات» أو الخصائص الداخلية الإيجابية للذات بذاتها: **ثانياً** تأتي «الثنويات» أو الأعمال الخام للذات (بالجمع)

---

(128) ص 112.

أو الماهيات الواحدة فوق الأخرى وهو حساب غير خاضع للقانون أو لذات ثالثة، **ثالثاً**، تأتي «الثالوثيات» أو التأثير العقلي أو شبه العقلي نسبياً لذات على أخرى أي على ذات ثالثة»[129].

مقتنعة بحق بالإسهام الضخم للذرائعية الأميركية في المناقشة الفلسفية القارية، ابتعدت **ساندرا روزنتال** بوضوح عن ما يسمّى بالذرائعية الجديدة لرورتي، لأنها بالنسبة لها، تهدد جدياً هذا الإسهام بالإضافة إلى مكتسبات الفلسفة الأوروبية. كما شددت كثيراً على البنية النموذجية للنسق البيرسي من دون أن تنسى البعد المتعلق بإمكانية خطئها، والتي من دونها إما لا يصب البحث إلا في ذاته، كما هي الحالة بالنسبة للفلسفة التحليلية، وإما ينزلق إلى مسائل من عصر آخر.

د ـ في أساس التماسك: سوزان هاك

تحتل سوزان هاك مركزاً مرموقاً في المناقشات الفلسفية المعاصرة. ظهر مؤلّفها الأساسي **البداهة والسؤال حول إعادة بناء علم المعرفة**[130] (*Evidence and Inquiry- Towards reconstruction in Epistemology*) سنة 1993. وهي تعارض شبه الشكوكية في «التخاطب» الذرائعي الجديد لرورتي[131] من دون أن تقبل كلّ الفرضيات الأساسية أو ترضى بالفرضيات المترابطة. لكنها تتفحص بعناية كلاهما وتقترح نظرية معرفية جديدة تسميها «أساسية ـ تماسكية» (Fondherentisme).

الأصولية هي نظرية معرفية علمية مدركة «كنظام مسبق»،

---

(129) 5.469.

(130) Susan Haack, *Evidence and Inquiry- Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1993).

(131) ص 182ـ202.

حيث «شرح معايير التبرير هي عملية تحليلية، وحيث التصديق يكتسب حجة مسبقة على مقدرتها في أن تؤدي إلى الحقيقة»[132].

تستند التماسكية إلى أن «التبرير هو فقط عمل العلاقات بين المعتقدات، وإلى أن التماسك في المعتقدات للكلّ هو ما يبرر المعتقدات في الأجزاء»[133].

ترفض سوزان هاك هاتين النظريتين من أجل «الأساسية ـ التماسكية»، «فأساس التماسك» هو الجسر بين الأساسية التماسكية، لأنّها تعطي مكاناً للتجربة في التبرير من دون اللجوء لفئة من المعتقدات المتميزة حصرياً والمبررة من خلال التجربة ما عدا كلّ معتقد آخر»[134].

تظهر الأساسية التماسكية الخاصيتين الأساسيتين الآتيتين:

[1] «تجربة الذات ملائمة لتبرير المعتقدات التجريبية لهذه الذات لكنها ليست بحاجة أبداً لفئة مميزة من المعتقدات التجريبية المبررة حصرياً بمساعدة التجربة، بمعزل عن مساعدة المعتقدات الأخرى».

[2] «التبرير ليس حصرياً أحادي الاتجاه لكنه، يقتضي علاقات متعددة من خلال مساعدة متبادلة»[135].

هل تردّ أساسية التماسك على ما تقتضيه العلموية من التحقيق؟ كلّ شيء يتعلق بالتأكيد بما يحدده الفيلسوف كهدف للتحقيق. لقد أقرت سوزان هاك جيداً بذلك وبطيبة خاطر عندما ميزت مشاريع المفاهيم لقواعد سلوك التحقيق ومشاريع معايير التبرير التي هي

---

(132) ص 186.
(133) ص 17.
(134) ص 19.
(135) ص 19.

تفسيرية ومصدقة. بالنسبة لها، فقد اختارت مشاريع المعايير التي يجب أن تكون «موجهة نحو الحقيقة، بمعنى المتمحورة حول الأمان، المشابهة وقابلة لأن توصل إلى الحقيقة». بحيثُ إن «التوصل إلى الحقيقة يعني ما يجب أن تكون عليه معايير التبرير لتكون جيدة»[136].

تردّ الأساسية التماسكية على هذه المقتضيات وتجد نفسها متطابقة بالكامل مع فكر وليام جيمس والذي أبانته سوزان هاك في فصل برهنت فيه على أن الذرائعية تؤيد نظريتها: «عندما [..] نتخلى عن مذهب اليقين الموضوعي، لا نتخلى أيضاً عن البحث أو الأمل بالحقيقة نفسها»[137].

واعية تماماً للحماقة الموجودة «بالانتقال من أقصى الخطأ إلى آخر»، وكما كان يقول توماس ريد (Thomas Reid) بأن سوزان هاك قد أبانت في كتابها بأن مبتكر الأساسية التماسكية ينوي، في هذه الأثناء، التملص ليس فقط من الذرائعية الجديدة لكن أيضاً من الأصولية والتماسكية. ولا تطمح الأساسية التماسكية أن تكون غير قابلة للخطأ.

> «بحسب المعايير الأساسية التماسكية تعتبر الحجة التجريبية الحسية الاستبطانية هي الحجة النهائية في ما ـ يختص بالمعتقدات التجريبية. بحيثُ إن قدرة المعايير الأساسية التماسكية لتعيين الحقيقة تلتمس كما هي حالة حواسنا التي تعطينا المعلومات المتعلّقة بالأشياء والأحداث من حولنا وبأن الاستبطان يعطينا المعلومات المتعلّقة بمساعينا العقلية الخاصة، فهي لا تطلب بأن تكون الحواس أو الاستبطان منابع للمعلومات غير قابلة للخطأ، لكن تلتمس بأن تكون منابع للمعلومات»[138].

---

(136) ص 205.

(137) *La Volonté de croire*, p. 203.

(138) ص 213.

د ـ خلاصة: ذرائعية مع أو دون فلسفة معرفة علمية؟

لقد تبين لنا من ناحية وعلى الوجه الأكمل، أن الذرائعية الجديدة، كما عرضها ريتشارد رورتي، هي صعبة القبول بالنسبة تقريباً لأغلبية الفلاسفة الذرائعيين الأميركيين المعاصرين، ومن ناحية أخرى يتعلق استقبال رورتي في فرنسا لكونه قد استند إلى بعض الفلاسفة الفرنسيين مميزاً أطروحات بعضهم عن بعضها الآخر. نتمنى في الختام أخذ موقف من النقاش الذي يقسم الذرائعية التي يجب أن لا تبخس من قيمتها من قبلنا على كلّ حال، لأن الفلسفة الذرائعية ستصبح فلسفة الغد «الشاملة».

ما هي الحقيقة؟ نحن متفقون مع سوزان هاك عندما تقول في محاضرتها[139] (Romanell) بأن «الواقعية المدرسية القصوى لبيرس، الفرضية التي تقر بوجود شموليات واقعية، هي أساسية»، لكن أهميتها تفترض التمييز وبصورة أدق الانشقاق بين المقولات الثلاث وتراتيبتها، كما ذكرتها ساندرا روزنتال. ما هو الأول هو الممكن الصافي (فوضى عامة) ليس بإمكانه توليد آخر. لوجود فريد حيث الوجود وهو محصن صدفة، ولا آخر أو عدد من الآخر أو وجود و(بالجمع) مهما كان لا يستطيع استقرائياً تحديد نظام في العالم، بمعنى آخر ما هو الثالث، العام المنظم تسلسلاً.

هذا مقبول، لا نستطيع إلا أن نتفق مع الدفاع البيرسي عن الحقيقة. مع الأسف يمكن أن تقرأ «الحقيقة» بشكل أفضل عند

---

(139) Susan Haack, «As for That Phrase Studying in a Literary Spirit...,» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (November 1996), pp. 57-75.

هيلاري بوتنام منها عند ساندرا روزنتال وسوزان هاك، كدال «موجود واقعياً» مما لا ينقص القارئ القيام به في أغلب الحالات. والحال إن الواقع (بالجمع) غير موجود بالمعنى، البيرسي. لهذا ف [تعبيرات]: «ممكن» ليس باستطاعتها أن تبتغي القول «وجودياً بالقوة» و«عام» «وجودياً بالفعل». لذلك فالرجوع إلى أرسطو (Aristote) وإلى المدرسي هو رجوع خادع. إنه ليس على أي حال الوسيلة الفضلى «لجعل أفكارنا واضحة. بتعابير أخرى، يجب أن يفصل التمييز (تفكيك بيرسي) الوقائع العلمية التجريبية التي هي واصلة (رابطة) منطقياً عن «الشموليات» أو الكليات التي هي منطقياً تضمينية. وهذه الأخيرة فارغة ولا يمكنها أن تشكل قاعدة لفلسفة مهما كانت. وهذا ليس بجديد فقد قال فيتغنشتاين شيئاً من هذا القبيل، لكن الوقائع التجريبية هي ما هي عليه: عمياء وخرساء وبالنتيجة ليس بإمكانها تبرير لا الفلسفة ولا العلم، على طريقة فيتغنشتاين (Wittgenstein).

هنا أيضاً لبيرس وديوي كلمتهما ليعلناها، كون الفلسفة هي نوع من التحقيق، نحن متفقون بطيبة خاطر: هي التحقيق بنفسه، لكنها ليست نوعاً من البحث عن الحقيقة بالمعنى المتضمن الذي يمتلك بعض الأشياء الصحيحة في ذاته خارج السياق والسابق لِكُلّ تجربة. نتناول كلمة «تجربة» بالمعنى الذي أعطاه ديوي لهذه الكلمة: eue «أوّل» و«مراقب» (فكرة أو ثالث وضع جهاراً تحت التجربة من خلال تجريب ـ آخر ـ فردي أو اجتماعي، يسمح بضمان المصداقية).

أتى أخيراً رورتي وطرح من جديد السؤال حول طبيعة الفلسفة. عندما قاربنا للمرة الأولى قراءة رورتي. كانت خيبتنا كبيرة، لأنه كان لدينا الانطباع بأن رورتي كان يفكر بأن علموية ديوي كانت قديمة، وأنّه بالإمكان تخطيها. لم نفكر بأن ديوي كان قد قال الكلمة الأخيرة من الفلسفة. نحن متفقون هنا مع رورتي بالقول إن الكل كما بيرس

احتفظ بشيء من المفهوم الأرسطوطاليسي والمدرسي لعالم خلقه اللَّه، يتقاسم ديوي الإيمان بالعلم وبتقدم العلم في القرن التاسع عشر حيث ديوي هو الوجه الرمزي. لرورتي بالتأكيد الحق، لكن إيمانه الخاص في الأمل له الأصل نفسه الذي لديوي، وحتّى ذلك الذي لبيرس نفسه. يعتقد الثلاثة بأن الإنسان قادر على مواجهة مشاكل العالم بفضل التحقيق، ليس لأنه «يفتش عن الحقيقة»، كما قالت سوزان هاك لكن لأنّه لا يستطيع أن يفعل غير ذلك إلا بإعادة بناء تجربته عندما تضطرب.

هل يكفي الإقرار مع بيرس بأن التحقيق قابل للخطأ لإنقاذ الحقيقة والعلموية، كون هذا الاعتراف «عنصراً جوهرياً للحقيقة»[140]؟ هذا ما يظنه هيلاري بوتنام أكثر من ساندرا روزنتال وسوزان هاك، من دون الانتباه على ما يبدو بشكل كاف للموضوع الراهن، والذي يرزحون من النتيجة، تحت ثقل الخطايا التي يدينونها: عقدية، عدم قابلية الخطأ، و«خارجية»، لإعادة التميز عن بوتنام، ألا يكون من الأفضل، بعد كلّ حساب، العمل على الاقتصاد في فلسفة المعرفة بالمعنى الكلاسيكي للتعبير من أجل المعرفة بالمعنى الذي أدركه ديوي، وهو نفسه عند فوكو (Foucault) ورورتي: نظرية معرفية من دون حقيقة، وبناء عليه من دون «قابلية الخطأ»، بمعنى آخر: من دون إمكانية الخطأ خارج التحقيق العام؟

كما رورتي، ومع نيتشه (Nietzche) وفوكو، نحن نحذر التجريد والتمييز. نعتقد، كما ديوي وبيرس وفوكو ، بأنه لا يوجد فرق بين نظرية وأخرى. ما يهم هو الطريقة التي تخضع فيها النظريات للتجربة، وليس طبيعتها المفترضة. بطبيعة الحال، يجب وضعها

(140) 5.565.

تحت التجربة جهاراً، ومن دون ذلك لن تكون نظريات بالمعنى الذرائعي، بل أمور معروضة ـ كما كانت في القرون الوسطى وليس حديثاً، تحت الديكتاتورية النازية والستالينية.

وفي نهاية الأمر، ما معنى أن نعرف الطبيعة؟ كان جورج سانتايانا (George Santayana) يتساءل، هذا «الذرائعي» الأوروبي في أميركا الذي كان يربط الريبية بالإيمان المعتاد، وسيتمكن جوابه من جمع كلّ الذرائعيين، سواءً أكانوا أوروبيين أو أميركيين مع أم ضدّ الفلسفة المعرفية؟ حيث كان يقول بأن معرفة الطبيعة، هي المجاز الأكبر الذي على العلم تفسيره[141].

(141) *Obiter Scripta*, p. 140.

انظر ص 176 من هذا الكتاب: مذهب «الانبثاق» الطبيعي عند روي وود سيلارز.

الثبت التعريفي

أداتية (Instrumentalisme): شكل خاص من أشكال الذرائعية لجون ديوي ولمدرسة شيكاغو. مذهب براغماتي يقرر أن كل نظرية هي أداة أو ذريعة إلى العمل، لا قيمة لها إلا إذا كان لها مردود فعلي. تم انتقاد مفهوم الأداتية مؤخراً في مدرسة فرنكفورت حيث انتقدت المثالية أيضاً لاستخدامها العقل استخداماً أداتياً.

أرض موعودة (Terre promise): تعود فكرة الأرض الموعودة أساساً إلى الدين اليهودي الذي يرى أن أرض الميعاد، فلسطين، هي منزلهم من اللّه، أما بالنسبة للفلسفة الأميركية، فإن فكرة الأرض الموعودة قد انتشرت بين المهاجرين الأُوَل، الذين رأوا أن اللّه قدّر لهم الهجرة إلى هذه الأرض الجديدة، لأن ذلك كان قدراً إلهياً، لم يعد مهماً بالنسبة إليهم إلا تعمير الأرض، حتى لو اقتضى ذلك القضاء على السكان الأصليين.

استقصاء/ تحقيق (Enquête): يعتبر الاستقصاء في العلوم الاجتماعية مفهوماً عاماً يعني الشروع بدراسة لمعرفة وضع سكاني معين: الاستهلاك، العمل، السكن، العائدات، الصحة، الحراك الاجتماعي .. تتخذ بعض الاستقصاءات جانباً وصفياً، كما لبعضها

الآخر جانب تفسيري. وهي تطال عادة عينة تمثل بعض السكان، وأحياناً السكان في مجملهم. تستخدم الاستقصاءات عامة طريقة المقابلة والاستبيانات. بين الاستقصاءات الكبرى عبر الاستبيانات تشكل محاولة بول ن. لازرفيلد عن الخيارات الانتخابية الرئاسية الأميركية لعام 1944 محاولة فريدة من نوعها لتحديد أثر وسائل الإعلام على الرأي العام.

إعلائية/ متعالية (Transcendentalisme): حركة فكرية فلسفية ودينية كان إمرسون ممثلها الرئيسي، وقد أتت ردة فعل مثالية على فلسفة القرن الثامن عشر، وضد الصيغ التي كانت آنذاك تسوس الدين والمجتمع.

نظام يعطي للمفاهيم حق الأولية بالوجود السابق للتجربة وبتجاوزها. لقد عارض (إمرسون الفطرية) في محاضراته عن الطبيعة (1836).

تأليهية (Déisme): إيمان بالله من دون الإيمان الوحي من أولئك الذين يقرون بوجود كائن أعلى لكن يرفضون أن يطبقوا عليه كل تحديد دقيق كما يرفضون الوحي، العقيدة والممارسات الدينية.

جماعة (Communauté): تشير لفظة جماعة بالمعنى العريض للكلمة إلى مجموعة ممتدة من الأشخاص يرتبطون في ما بينهم برباط اجتماعي دقيق، فالانتماء إلى ثقافة مشتركة هو الشعور بالانتماء إلى المجموعة نفسها كما في العائلة، القبيلة، الجماعة القروية، العشيرة، الإثنية، الزمرة، الطائفة، فالأمم التي تلتحم في ما بينها حول ثقافة معينة وحول شعار مشترك تتوافق مع النموذج الجماعي.

جوهراني (Essentialiste): فلسفة جوهرانية (مذهب فلسفي يقر بأقدمية الجوهر على الوجود، بعكس الوجودية). وهو تعبير جدالي حديث يطبق على كل فكر يعتبر منبثقاً من تقليد أفلاطوني.

حرب الانفصال أو الانشقاق (Guerre de sécession): هي الحرب التي قامت بين الولايات الجنوبية والولايات الشمالية في الولايات المتحدة الأميركية، ودارت حول الإبقاء على العبودية كما أرادت ولايات الجنوب، أو منعها كما في الشمال، وقد أدت نتائج هذه الحرب إلى إعادة بناء الولايات المتحدة وإعطاء الحضارة الأميركية شكلاً جديداً أدى إلى تعزيز ديمقراطياتها وإلى ازدهار الجامعات والفلسفة فيها .

حركة نُسوية/ نسائية (Féminisme): حركة تهدف إلى تحسين وضع المرأة والمطالبة بمساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات شكل كتاب سيمون دو بوفوار (الجنس الآخر) عام 1949 منعطفاً جديداً. وقد قامت بعض النسوة في الديمقراطية الناشئة (من إنجلترا أولاً ثم من فرنسا) بفضح عالمية لم تكن إلا ذكورية، معلنين أنهن مواطنات لهن حق الانتخاب، إلا أن المذهب النسوي لم يبلغ كامل قوته إلا في الستينيات والسبعينيات إبان الحركات الاعتراضية التي ظهرت في معظم البلدان الصناعية. وبالمشاركة الواسعة مع هذه الحركات الاجتماعية الجديدة، استطاعت الحركة النسوية أن تفرض تحولات عميقة تتناول وضعية المرأة الاجتماعية، وأن تزيد في التيارات الثقافية الجديدة وأن تعزز الدراسات والأبحاث حول النساء، وحول المسألة النسوية بشكل خاص.

حرية الاختيار (Libre arbitre): العلاقة بين الحرية الإنسانية، وتلك التي لكائن فاسد بالخطيئة الأصلية، والحرية غير المحدودة التي لّله، لكلية اقتداره، لعنايته الإلهية، فسحت المجال للعديد من النقاشات التي ظهرت فيها مفاهيم النعمة، والقدر، وحرية الاختيار، والقدرة على المبادرة والخيار، وحرية اللامبالاة، قادرة أن تقرر إذاً بأن العقول هي متكافئة من ناحية ومن أخرى، هذه الحرية في

الإنسان شبيهة بالتي للّه الذي يخلق في الاستقلالية التامة الحقائق الأزلية: الاستقلالية التامة التي للّه هي برهان كبير جداً على اقتداره.

داروينية (Darwinisme): أعلن تشارلز داروين نظريته في التطور والارتقاء الطبيعي من خلال ملاحظته وتصنيفه لآلاف الأنواع من الحشرات والعصافير والثدييات والصدفيات أثناء بعثة طويلة إلى أنحاء مختلفة من العالم: الغابات البرازيلية، جزر الباسيفيك، تاهيتي وأستراليا وأفريقيا الجنوبية وغيرها، حيث وجد أن كل نوع حيواني ينتج أفراداً يتميزون ببعض التغيرات.. لبعض هذه التحولات حسناتها وللأخرى مساوئها. وحدهم الذين يبقون على قيد الحياة هم الأفراد الذين يتكيفون بشكل أفضل مع محيطهم. يؤدي انتقال هذه التغيرات عبر الوراثة إلى تشكل أنواع جديدة.

ديمقراطية (Démocratie): الديمقراطية هي نظام سياسي حيث السيادة ممارسة من قِبَل الشعب. أي حكم الشعب للشعب بشكل مباشر. واشتقاق الكلمة من أصلها اليوناني لا يقول خلاف ذلك (شعب = démos، السلطة = kratos). مع نهاية القرن العشرين تجاوز استعمال كلمة ديمقراطية نطاق الحقل الفلسفي السياسي ليصل إلى حقل العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع بشكل خاص. حالياً دخلت الديمقراطية نطاق المنظمات والمؤسسات (العائلة، المدرسة المؤسسة..).

ذرائعية/ برغماتية (Pragmatisme): تعتبر الذرائعية في الفلسفة تياراً فكرياً أميركياً بشكل نموذجي، فهو يتوخى المعرفة من زاوية فعاليتها، لا من زاوية حقيقتها المطلقة. وتعود هذه الفلسفة في أصولها إلى مفكرين أميركيين ثلاثة هم: تشارلز ب. بيرس (1839-1914) وهو منطقي ومن مؤسسي علم الإشارات، جون ديوي (1859-1952) فيلسوف ومربٍّ، وليام جيمس (1842-1910) وهو فيلسوف وعالم نفس.

تعتبر الذرائعية أن لا وجود لحقائق مطلقة، بل لمعارف نافعة، أثبتتها التجربة أو تخلت عنها. ينطبق ذلك على العقائد العادية وعلى المعارف العلمية، على القيم الأخلاقية وعلى العقائد السياسية.

شخصانية (Personnalisme): مذهب أخلاقي واجتماعي قائم على القيمة المطلقة للشخص (ماكس شيلر، مارتن بوبر، إ. مونيه، أ. بورن، بول ريكور). يتميز بتعارضه مع الفردية وبإرادة التواصل: «فالهم الأول للفردانية هو تركيز الفرد على ذاته، والهم الأول للشخصانية هو إزالة هذا التركيز عن ذات الفرد ليرسيه في منظورات مفتوحة على الإنسان» (مونيه)، وبتعارضه مع المادية والدولانية: «تسمى شخصانية كل عقيدة، وكل حضارة تؤكد أولية إنسانية الإنسان على كل الضرورات المادية وعلى الأجهزة الجماعية التي تدعم تطوره» لكن هذه الأولية الضرورية لا تناقض أولاً ضرورة حل المسائل الاقتصادية الأساسية والنضال ضد النظام الاقتصادي والسياسي (الرأسمالية) الذي يعزز التبعية.

طبيعية (Naturalisme): تقال لكل عقيدة، لكل موقف فكري يرفض اللجوء إلى التعالي ويتمسك بالتفسيرات من خلال الأسباب الطبيعية. تتطابق الطبيعة بحسب المؤلفين مع وحدة الوجود، ومع المادية، ومع الفلسفة الإيجابية وبصورة خاصة مع تفسير الحياة الاجتماعية من خلال نموذج بيولوجي (مثلاً الداروينية الاجتماعية).

علم الإشارة (Sémiologie): يتناول علم الإشارة أو السيمياء كافة أشكال الخطاب مهما كانت حالة تمظهره: رسم، حركة، فيلم نص ولباس.. وأول نظرية كبرى تناولته ترقى إلى القديس أوغسطينوس (354–430)، إذ اقترح تصنيفاً للإشارات بحسب مصدرها وطبيعتها ودرجة قصديتها.. بل إن sémiotique قد ظهرت لأول مرة في كتابات الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، غير أن مشروع وجود

اختصاص يكرس لدراسة الإشارات لم يتكون إلا مع بداية القرن العشرين، وقد انقسم هذا العلم إلى تيارين: أوروبي مع سوسور وسيميائي أميركي مع تشارلز س. بيرس.

علم النفس التجريبي (Psychologie expérimentale): نشأ علم النفس التجريبي في ألمانيا في القرن التاسع عشر، أي في هذا العصر الذي شهد تطوراً كبيراً في استخدام المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، وتميزت هذه النشأة باهتمام العلماء المركّز على موضوع الإحساسات، لكن يشار غالباً بتعبير «علم النفس التجريبي» إلى جملة الأعمال التي تستخدم المنهج التجريبي، لاسيما الأعمال التي تتم في المختبر. وتتعلق هذه الأعمال بصورة أساسية بما يسمى الوظائف النفسانية الكبرى، أي: الإحساس والإدراك، التعلم والذاكرة، النشاطات الفكرية (التفكير وحل المشكلات). كما أخذت هذه الأعمال تتجه حديثاً إلى دراسة موضوعات عديدة أخرى منها موضوع اللغة والدوافع.

علم النفس التحليلي (Psychologie analytique): ولد علم النفس التحليلي من رحم علم النفس المرضي، فقد لاحظ فرويد خلال معالجته للمرضى الهستيريين أن هناك قوة نفسية تمنع هؤلاء المرضى من تذكر الأحداث التي سببت لهم المرض، فأطلق على هذه القوة اسم المقاومة. وأتاحت له هذه الملاحظة أن يصيغ مفهوم الكبت الذي يعتبر حجر الزاوية في النظرية التحليلية. وكان قد طور الطريقة الإيحائية إلى ما يعرف باسم التداعيات الحرة التي تتمثل في الطلب إلى المريض أثناء العلاج التحليلي أن يعبر لفظياً وبحرية تامة عن كل الأفكار التي ترد مباشرة إلى ذهنه، فما هو إذاً التحليل النفسي؟

هو طريقة للتنقيب عن المسارات النفسية والنفس الاجتماعية

التي لا يستطيع التقاطها مباشرة. هو طريقة لمعالجة الاضطرابات النفسية وتحديداً العصاب (Névrose)، وأيضاً الحالات التي على الحد أو الحالات الحدية (états limites)، والذهان (psychose)، واضطرابات التصرفات لدى الجانحين. لقد طبعت ظاهرة التحليل النفسي هذا العصر بطابعها الخاص، فما من مجال فكري، سواء كان نفسياً أم أدبياً فنياً، اجتماعياً أو فلسفياً أو دينياً وأنثروبولوجياً، وحتى طبياً في مفهومه العضوي إلا وتأثر بالتحليل النفسي واكتشافاته.

فردية (Individualisme): مذهب الفردية، (فردانية) نظرية تهدف إلى توسيع حقوق وواجبات الفرد، ترى أن تنمية الفرد يجب أن تشجع من دون أن يضحى بها من أجل المجتمع. وتسعى لتفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية من خلال علم النفس الفردي، وبالأخص من خلال المؤثرات الناجمة عن فعالية الأفراد. وهي نزعة للانعتاق من كل واجب تضامني ولعدم التفكير إلا بالذات.

فلسفة الأنوار (Philosophie de lumières): حركة أدبية، فلسفية سياسية ظهرت في بادئ الأمر في إنجلترا، تطورت في فرنسا وانتشرت في كل أوروبا بواسطة اللغة الفرنسية. وكان الفاعلون في هذا المجال يظنون أنفسهم «فلاسفة» (لوك، وهيوم في إنجلترا. مونتسكيو وفولتير وروسو وديديرو في فرنسا، ليسنغ وماندلسون في ألمانيا). تتميز فلسفة الأنوار بأن العقل هو «المحاسب الحر والعام» الذي يهاجم المعتقدات الدينية، والمؤسسات السياسية والكنسية وبشكل عام الأحكام المسبقة: «أن يكون لديك الشجاعة على استخدام إدراكك الخاص، ذلك هو شعار فلسفة الأنوار» (كَنْت). «العقل ينتهي دائماً بأن يكون على حق» (فولتير). تشير المدارس الألمانية إلى الأمر نفسه ولكن باستخدام مصطلح التنوير .

ليبيرالية (Libéralisme): مدرسة فلسفية بدأت في أوروبا في

القرن الثامن عشر، معتبرة أن حقوق الإنسان يجب أن تكون في صلب كل تفكير سياسي أو أخلاقي. وتعتبر الليبيراليّة السياسية وجوب اقتصار عمل الدولة على ضمان وحماية الحقوق الفردية ومبادئ العدالة للجميع، وقد ارتبطت المبادئ الليبيراليّة بمبادئ أخرى، مثل تطبيق الديمقراطية قولاً وفعلاً. ووصلت إلى حدّ التدخّل لدى الشعوب الأخرى تحقيقاً أو انتصاراً لمبادئ الليبيراليّة.

ماركسية (Marxisme): كان للماركسية أثرها الحاسم على الفكر في القرن العشرين. ولا معادل لذلك إلا انحسارها ـ الكلي عند عتبة القرن الواحد والعشرين. لقد أثّرت الماركسية بقوة على الفكر السياسي وعلى العمل السياسي (تاريخ الشيوعية) في حقل العلوم الإنسانية، إذ يمكن لماركس أن يجد مكانته في تاريخ الفلسفة وعلم الاجتماع والاقتصاد السياسي وحتى في علم النفس من خلال التيار الفرويدي ـ الماركسي الذي بلغ قمة مجده في الستينيات.

مثالية (Idéalisme): نزعة فلسفية تقوم على رد كل وجود إلى الفكر، كما هي مذهب في الجماليات يعتبر أن هدف الفن والأدب ليس محاكاة الطبيعة، بل تمثل طبيعة وهمية أكثر إضاءة للروح. والمثالية هي موقف من يتوق إلى مثال بعيد المنال. وهي نزعة مناقضة للواقعية وللمذهب الطبيعي الذي يرى في الطبيعة المبدأ الأول.

مدرسة شيكاغو (Ecole de Chicago): عندما نشير إلى مدرسة شيكاغو، فإننا لا نعني الشيء نفسه إذا ما كنا من علماء الاجتماع أو الاقتصاد أو الهندسة. بعد العشرينيات أصبحت شيكاغو مركز الاستقطاب والبحث حول المدن وأحيائها. بالنسبة لعلماء اجتماع شيكاغو، كان واضحاً أن التمركز المدني وعدم التنظيم الاجتماعي لا يمكنهما إلا أن يساعدا على الانحراف وعلى الجريمة. من خلاصة

دراسة العلاقات بين المناطق المدينية والأمراض العقلية في شيكاغو تم التوصل إلى الاستنتاج الذي يقول بتزايد الحالات المرضية في مناطق يسودها الخلل الاجتماعي حيث تسود البطالة والجريمة والفقر والعوز. وهذا يؤكد برأيهم تأثير المحيط الاجتماعي على الشخصية.

مذهب إنساني/ إنسانوية (Humanisme): قبل أن تصبح هذه الكلمة دارجة بعد الحرب العالمية، خاصة بعد الحركة الوجودية، كانت الإنسانوية تشير إلى الحركة الثقافية الاجتماعية التي ظهرت في عصر النهضة، حيث أصبح تصور العالم مركّزاً حول الإنسان. يستعيد المذهب الإنساني هذا الإيمان بالإنسان، إلا أنه يستند إلى موقف فلسفي يقول بأولية التأمل حول الإنسان، ويدافع على المستوى العلمي عن الحرية والكرامة الإنسانية ضد كل أشكال القمع. لعبت الوجودية دوراً مهماً في إعادة التعريف بالمذهب الإنساني الذي شدد عليه جان بول ساتر بتأكيده أن الإنسان محكوم بالحرية وهو يتمتع بحرية مطلقة.

واقعية (Réalisme): تيار أدبي وفني نشأ في منتصف القرن التاسع عشر وهدف إلى تصوير الطبيعة والحياة كما في الواقع. مذهب الواقعية مذهب فلسفي يرى أن الملموس هو غير التجريدات، وكل ما هو موضوع للفكر يكون مختلفاً عن فعل الفكر ذاته. كما أن هناك واقعية الكليات أيضاً (des universaux)، وهو مذهب نشأ في العصر الوسيط يقول إن الكليات توجد بمعزل عن الأشياء التي تتجلى فيها. ينقسم الواقعيون إلى واقعيين «بسطاء» يسلمون أن إدراكنا العادي للواقع يتوافق مع العالم الواقعي، وإلى «واقعيين علميين» يؤكدون وجود واقع يتوافق مع القوانين التي تصفها الفيزياء (حتى لو اختلف ذلك عن رؤانا العادية للواقع) وبتأثير الذرائعية وجدت في أميركا فلسفات رديفة للواقعية عرفت بالواقعية الجديدة التي ربطت

هذا المذهب بالتجريبية، والواقعية النقدية التي أعطت الحدس دوراً مهماً في عملية المعرفة حتى لو كانت تقوم على التجريب.

وضعية (Positivisme): فلسفة علم ظهرت في القرن التاسع عشر. وهي فلسفة تقول إن المعرفة العلمية لا يمكن أن تقوم إلا على الوقائع التجريبية، على الظواهر الخاضعة للمراقبة. ترفض الوضعية الماورائيات بوصفها تمريناً «تأملياً» خالصاً، والتي لا يمكن أن تطلعنا على شيء صلب. وحده العلم يمكن أن يوصلنا إلى نتائج صحيحة، لأنه يقوم على مراقبة الوقائع ونتائج التجارب. كان أوغست كونت أول من استعمل عبارة «الوضعية»، في إشارة منه إلى مذهبه الفلسفي. وفي ما بعد استخدم تعبير «الوضعية المنطقية» في إشارة إلى مجموعة من المناطقة والفلاسفة الذين أقاموا في فيينا في الثلاثينيات. وقد أكدوا إرادتهم في إعادة تكوين علم موحد، رافضين الماورائيات مستندين إلى نمطين من المعارف: المعارف القائمة على وقائع المراقبة (الوضعية)، والمعارف القائمة على الحقائق المنطقية (ومن هنا جاء تعبير «الوضعية المنطقية»).

ثبت المصطلحات

Socialité	اجتماعية
Opératoire	إجرائي
Solipsisme	أحادية/ متوحدية
Informatif	إخباري
Loyauté	إخلاص
Morale	أخلاق
Instrumentalisme	أداتية
Synechisme	إدغام (اندعام)
Inférence	استدلال
Induction	استقراء
Enquête	استقصاء/ تحقيق
Continuité	استمرارية
Idées surnuméraires	أفكار زائدة عن العدد المقرر
Conformisme	امتثالية

Prescriptif	أمري
Emergence	انبثاق
Equité	إنصاف
Emotiviste	انفعالي
Lumières /Aufklärung	أنوار / تنوير
Primeité	أولية
Idéologie	أيديولوجيا
Déisme	تأليهية
Phanéroscopie	تحليل شكلي للمظاهر
Evolutionnisme	تطورية
Désignatif	تعييني
Déconstruction	تفكيك
Appréciatif	تقديري
Continuisme	تواصلية
Culture	ثقافة
Polémique	جدالي
Communauté	جماعة
Entité	جوهر/ كيان
Incitatif	حاث
Guerre d'indépendence	حرب الاستقلال
Guerre de sécession	حرب الانفصال

Féminisme	حركة نسوية
Vérité	حقيقة
Discours	خطاب
Démocratie	ديمقراطية
Pragmatique	ذرائعي
Pragmatisme	ذرائعية
Behaviorisme	سلوكية
Personalisme	شخصانية
Rectifier	صوَّب
Sectarisme	ضيق الفكر/ تعصب
Esprit	عقل/ روح
Ethique	علم الأخلاق
Sémiotique	علم الدلالة
Axiologie	علم القيم
Globalization = Mondialisation	عولمة
Individualisme	فردانية
Opérationnalisme	فلسفة إجرائية
Philosophie de la vie	فلسفة الحياة
Philosophie de l'acte	فلسفة الفعل
Transcendantalisme	فلسفة متعالية
Philosophie de la conscience	فلسفة الوعي

Philosophie expérimentaliste	فلسفة تجريبية
Philosophie analytique	فلسفة تحليلية
Philosophie sceptique	فلسفة ريبية
Techné	فن/ صنعة
Statut de Virginie	قانون فرجينيا (للحرية الدينية)
Omnipotence (de Dieu)	قدرة (الله) الكلية
Valuatif	قيمي
Théologie	لاهوت
Libéralisme	ليبيراليّة
Néo - libéralisme	ليبيراليّة جديدة
Immédiateté	مباشرية
Idéalisme spéculatif	مثالية تأملية
Idéalisme évolutionniste	مثالية تطورية
Idéalisme pratique	مثالية عملانية
Idéalisme théologique	مثالية لاهوتية
Secondeité	مثنوية
Idéosophie	محبة الأفكار
Environnement	محيط/ بيئة
Ministre	مدبر/ وزير
Ecole de Chicago	مدرسة شيكاغو
Naturalisme transactionnel	مذهب تعاملي طبيعي

Naturalisme	مذهب طبيعي
Postulat	مسلّمة
Dilemme	معضلة
Norme	معيار
Formatif	مكون
Relativité	نسبية
American Way of Life	نمط الحياة الأميركية
Réalité	واقع
Réalisme	واقعية
Réalisme perceptualiste	واقعية إدراكية
Néo- réalisme	واقعية جديدة
Positivisme logique	وضعية منطقية

المراجع

في ما يأتي لائحتان من المراجع: الأولى عامة، وهي بالإنجليزية، وتهم الجمهور الواسع والمثقف، وتشمل الفلسفة الأميركية من بداياتها حتى المئوية الثانية لاستقلال الولايات المتحدة (1620–1976). والثانية بالفرنسية، وهي متخصصة تشمل العقدين الأخيرين (1976–1996).

مراجع عامة (1620 ـ 1976)

1 ـ مجموعة نصوص

Anderson, Paul Russell and Max Harold Fisch. *Philosophy in America from the Puritans to James, with Representative Selections*. New York; London Appleton-Century Crofts, [1939].

Blau, J. L. (ed.). *American Philosophic Addresses, 1700-1900*. New York: Columbia University Press, 1946.

Feigl, Herbert and May Brodbeck (eds.). *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton-Century-Crofts, [1953].

Fish, Max H. (ed.). *Classic American Philosophers: Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead; Selections from Their Writings*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1951.

Muelder, Walter G. and Laurence Sears (eds.). *The Development of American Philosophy; a Book of Readings*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, [1940].

Rorty, Amélie (ed.). *Pragmatic Philosophy: An Anthology*. New York: Doubleday and Co., 1966.

White, Morton. *Documents in the History of American Philosophy, from Jonathan Edwards to John Dewey*. New York: Oxford University Press, 1972.

2 ـ دراسات

Adams, G. P. *Contemporary American Philosophy*. New York: The Macmillan Company, 1930.

Blau, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York: Prentice-Hall, 1952.

Caws, Peter. *Two Centuries of Philosophy in America*. Edited and with an Introd. by Peter Caws. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Cohen, Morris Raphael. *American Thought; a Critical Sketch*. Edited and with a Foreword by Felix S. Cohen. Glencoe, Ill.: Free Press, 1954.

Curti, M. *The Growth of American Thought*. New York: Harper & Brothers, 1943.

Donnell, F. H. (Jr.). *Aspects of Contemporary American Philosophy*. Wurzburg-Vienna: Physica-Verlag, 1965.

Farber, Marvin (ed.). *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

Flower, Elizabeth and Murray G. Murphey. *A History of Philosophy in America*. New York: Capricorn Books, 1977.

Grimes, Alan Pendleton. *American Political Thought*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Kuklick, Bruce. *The Rise of American Philosophy*. New Haven; London: Yale University Press, 1977.

Marcuse, Ludwig. *Amerikanisches Philosophieren; Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker*. Hamburg: Rowohlt, [1959].

———. *La Philosophie américaine.* Traduit de l'allemand par Danielle Bohler. Paris: Gallimard, 1967.

Moore, Edward Carter. *American Pragmatism: Peirce, James, and Dewey.* New York: Columbia University Press, 1961.

Morris, Charles. *The Pragmatic Movement in American Philosophy.* New York: G. Braziller, 1970.

Novak, Michael. *American Philosophy and the Future; Essays for a New Generation.* New York: Scribner, [1968].

Passmore, John. *A Hundred Years of Philosophy.* Harmondworth. Middlesex: Penguin Books, 1968.

Reck, Andrew J. *The New American Philosophers; an Exploration of Thought since World War II.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, [1968].

———. *Recent American Philosophy; Studies of Ten Representative Thinkers.* New York: Pantheon Books, [1962].

Riley, Woodbridge. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond.* New York: Henry Holt and Company, 1923.

Rucker, Darnell. *The Chicago Pragmatists.* Minneapolis: University of Minnesota Press, [1969].

Schneider, Herbert Wallace. *A History of American Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1986.

Smith, John Edwin. *Contemporary American Philosophy: Second Series.* London: Allen & Unwin; New York: Humanities Press, 1970.

———. *The Spirit of American Philosophy.* New York: Oxford University Press, 1963.

———. *Themes in American Philosophy: Purpose, Experience, and Community.* New York: Harper & Row, [1970].

Soper, David Wesley. *Major Voices in American Theology.* Philadelphia: Westminster Press, [1953-1955].

Thayer, H. S. *Meaning and Action; a Critical History of Pragmatism.* New York: Bobbs-Merrill, [1968].

Townsend, Harvey Gates. *Philosophical Ideas in the United States.*

New York: Cincinnati American Book Company, [1934].

Werkmeister, W. H. *A History of Philosophical Ideas in America.* New York: Ronald Press Co., [1949].

White, Morton. *Pragmatism and the American Mind; Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History.* New York: Oxford University Press, 1973.

———. *Science and Sentiment in America; Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey.* New York: Oxford University Press, 1972.

———. *Social Thought in America; the Revolt against Formalism.* With a New Pref. and an Epilogue. Boston: Beacon Press, [1957].

مراجع باللغة الفرنسية (1976 ـ 1996)

1 ـ مؤلّفات مترجَمة لفلاسفة أميركيين

Cavell, Stanley. *Conditions nobles et ignobles: La Constitution du perfectionnisme moral émersonien = Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism.* Trad. de l'anglais (USA) par Christian Fournier et Sandra Laugier. [Montpellier]: Ed. de l'éclat, 1993. (Tiré à part)

———. *Une Nouvelle Amérique encore inapprochable: de Wittgenstein à Emerson.* Trad. de l'anglais (USA) par Sandra Laugier-Rabaté. Combas: Ed. de l'éclat, 1991. (Tiré à part)

———. *Statuts d'Emerson: Constitution, philosophie, politique.* Combas: Ed. de l'éclat, 1992. (Tiré à part; ISSN 1151-647X)

Davidson, Donald. *Actions et événements.* Trad. de l'américain par Pascal Engel. Paris: Presses universitaires de France, 1993. (Epiméthée; ISSN 0768-0708)

———. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation = Inquiries into Truth and Interpretation.* Trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Pascal Engel. Nîmes: J. Chambon, 1993. (Rayon philo)

———. *Paradoxes de l'irrationalité.* Trad. de l'anglais (USA) par Pascal Engel. Combas: Ed. de l'éclat, 1991. (Tiré à part)

Goodman, Nelson and Catherine Elgin. *Esthétique et connaissance: Pour changer de sujet*. Trad. de l'américain par Roger Pouivet. [Combas]: Ed. de l'éclat, 1990.

Peirce, Charles S. *A La Recherche d'une méthode = Search for a Method*. Trad. et éd. de Michel Balat et Janice Deledalle-Rhodes; sous la dir. de Gérard Deledalle. Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 1993.

———. *Ecrits sur le signe*. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle. Paris: Editions du seuil, 1978. (L'Ordre philosophique)

———. *Le Raisonnement et la logique des choses: Les Conférences de Cambridge, 1898 = Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Ed. anglo-américaine par Kenneth Laine Ketner; introd. par Kenneth Laine Ketner et Hilary Putnam; trad. de l'anglais par Christiane Chauviré, Pierre Thibaud et Claudine Tiercelin. Paris: Les Ed. du cerf, 1995.

———. *Textes anticartésiens*. Présentation et traduction de Joseph Chenu. Paris: Aubier, 1984. (Philosophie de l'esprit; 126)

———. *Textes fondamentaux de sémiotique*. Trad. de l'anglais et annotés par Berthe Fouchier-Axelsen et Clara Foz; introd. de David Savan. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1987.

Putnam, Hilary. *Définitions - Pourquoi ne peut-on-pas «naturaliser» la raison*. Présentation et traduction de C. Bouchind homme. Combas: Editions de l'éclat, 1992. (Tiré à part)

Rawls, John. *Théorie de la justice = A Theory of Justice*. Trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Ed. du seuil, 1987.

Rorty, Richard. *Conséquences du pragmatisme: Essais, 1972-1980*. Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris: Seuil, 1993. (L'Ordre philosophique)

———. *Contingence, ironie et solidarité = Contingency, Irony and Solidarity*. Trad. de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: A. Colin, 1993. (Théories)

———. *Essais sur Heidegger et autres écrits = Essays on Heidegger and Others*. Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

———. *L'Homme spéculaire = Philosophy and the Mirror of Nature*. Trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse. Paris: Ed. du seuil, 1990. (L'Ordre philosophique)

———. *Objectivisme, relativisme et vérité = Objectivity, Relativism and Truth*. Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (L'Interrogation philosophique; ISSN 1159-6120)

Sellars, Wilfrid. *Empirisme et philosophie de l'esprit = Empiricism and the Philosophy of Mind*. Préf. de Richard Rorty. Trad. de l'anglais (USA) par Fabien Cayla. Combas: Ed. de l'éclat, 1992. (Tiré à part, ISSN 1151-647X)

2 ـ مراجع فرنسية حول الفلسفة الأميركية

Autour de la commission Dewey. Cahiers Léon Trotsky, no. 42 (juillet 1990).

Bidet, Jacques. *John Rawls*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

Bournique, Gladys. *La Philosophie de Josiah Royce*. Paris: J. Vrin, 1988.

Chauviré, Christiane. *Peirce et la signification: Introduction à la logique du vague*. Paris: Presses universitaires de France, 1995. (Philosophie d'aujourd'hui; ISSN 0768-0805)

De Tienne, André. *L'Analytique de la représentation chez Peirce: La Genèse de la théorie des catégories*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1996.

Deledalle, Gérard. *Charles S. Peirce, phénoménologue et sémioticien*. Amsterdam: J. Benjamins, 1987.

———. *John Dewey*. Paris: Presses universitaires de France, 1995. (Pédagogues et pédagogies)

———. *Lire Peirce aujourd'hui*. Bruxelles: De Boeck; Paris: Ed. universitaires, 1990. (Le Point philosophique)

———. *La Philosophie peut-elle être américaine?: Nationalité et universalité*. Paris: J. Grancher, 1995. (Ouverture)

———. *Théorie et pratique du signe: Introduction à la sémiotique de*

Charles S. Peirce. Avec la collaboration de Joëlle Réthoré. Paris: Payot, 1979.

Dossier «Stanley Cavell.» *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* (1997).

Engel, Pascal. *Lire Davidson - Holisme et interpretation*. Combas: Editions de l'éclat, 1994. (Lire les philosophies)

Gauchotte, Pierre. *Le Pragmatisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1992. (Que sais-je?; 2688)

Gochet, Paul. *Quine en perspective: Essai de philosophie comparée*. Paris: Flammarion, 1978. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Hookway, Christopher. *Quine*. Trad. de l'anglais par Jacques Colson; préf. de Paul Gochet. Bruxelles: De Boeck université, 1991. (Le Point philosophique)

Hottois, G. *Richard Rorty*. Paris: Vrin, 1994.

Lapoujade, David. *William James, empirisme et pragmatisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Philosophies, ISSN 0766-1398; 89)

Laszlo, Ervin. *La Métaphysique de Whitehead: Recherche sur les prolongements anthropologiques*. Traduit de l'anglais par Christiane Harzic. La Haye: M. Nijhoff, 1970.

Lire Davidson: Interprétation et holisme. Sous la dir. de Pascal Engel. Combas: Ed. de l'éclat, 1994. (Lire les philosophies)

Lire Goodman: Les Voies de la référence. Sous la dir. de Roger Pouivet. Combas: Ed. de l'éclat, 1992. (Lire les philosophies; 1)

Lire Rorty: Le Pragmatisme et ses conséquences. Ed. par Jean-Pierre Cometti. Combas: Ed. de l'éclat, 1992. (Lire les philosophies, ISSN 1159-9324; 3)

La Philosphie anglo-saxonne. Par Jacques Bouveresse, Manuel Maria Carrilho, Jean-Pierre Cometti... [et al.]. Sous la dir. de Michel Meyer. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (Collection «Premier Cylce»)

Parmentier, Alix. *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. Paris: Beauchesne, 1968.

Rorty, Richard. *L'Espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme.* Paris: Albin Michel, 1995. (Bibliothèque du collège international de philosophie)

Thibaud, Pierre. *La Logique de Charles Sanders Peirce: De L'Algèbre aux graphes.* Aix-en-Provence: Editions de l'université de Provence, 1975.

Tiercelin, Claudine. *C. S. Peirce et le pragmatisme.* Paris: Presses universitaires de France, 1993. (Philosophies, ISSN 0766-1398; 45)

———. *La Pensée-signe: Etudes sur C. S. Peirce.* Nîmes: J. Chambon, 1993. (Rayon philo; ISSN 0993-6791)

Vacher, Laurent-Michel. *L'Empire du moderne: Actualité de la philosophie américaine: Essai.* Montréal, Québec: Herbes rouges, 1990.

الفهرس

- ب -

- ح -

- د -

- ذ -

- ر -

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

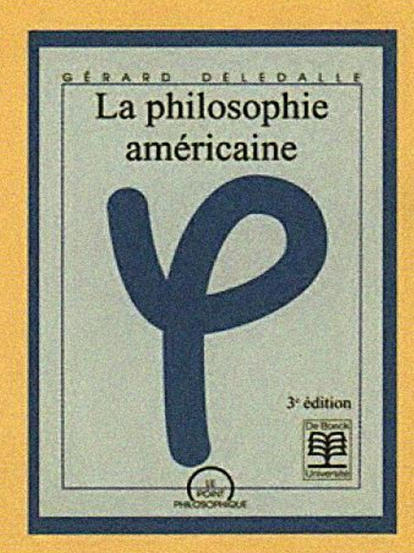
ـ م ـ

- ن -

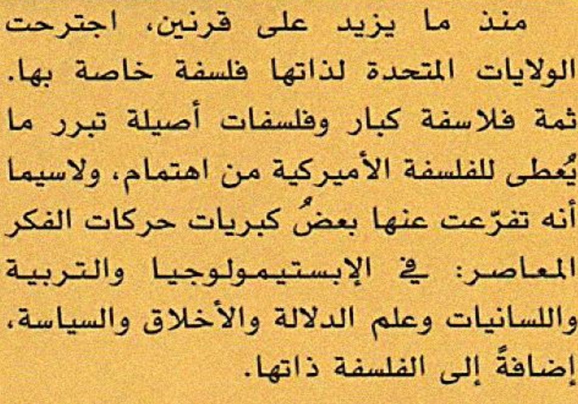
- هـ -

ـ و ـ

الفلسفة الأميركية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



منذ ما يزيد على قرنين، اجترحت الولايات المتحدة لذاتها فلسفة خاصة بها. ثمة فلاسفة كبار وفلسفات أصيلة تبرر ما يُعطى للفلسفة الأميركية من اهتمام، ولاسيما أنه تفرّعت عنها بعضُ كبريات حركات الفكر المعاصر: في الإبستيمولوجيا والتربية واللسانيات وعلم الدلالة والأخلاق والسياسة، إضافةً إلى الفلسفة ذاتها.

هذا الكتاب هو ترجمة لطبعة ثالثة مراجعة ومضافٌ إليها قسم يتناول المرحلة بين 1976–1996، حيث عولجت المسائل الفلسفية الخاصة بالولايات المتحدة: «هوية» الفيلسوف «الأميركي»، وإسهام الولايات المتحدة في فلسفة المدينة، وفي فلسفة الأقليات: الفلسفة الأفرو ـ أميركية، الفلسفة الهندية، فلسفة النّسويّة. كما تم التطرق إلى مسألةٍ هي في صلب النقاش الفلسفي المعاصر، أي مسألة أساس الفلسفة: **الإيمان، المعرفة، السلطة.**

- **جيرار ديلودال:** أستاذ فلسفة. درّس في جامعات تونس وليبرفيل وبربينيون، وكان أستاذاً زائراً في اليابان والصين والولايات المتحدة وكندا. كرس أعماله للفلسفة الأميركية وللذرائعية وأعلامها. حصل على جائزة هربرت ف. شنايدر على مجمل أعماله عن الفكر الأميركي.
- **جورج كتورة:** أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.
- **إلهام الشعراني:** أستاذة علم النفس في الجامعة اللبنانية.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها

